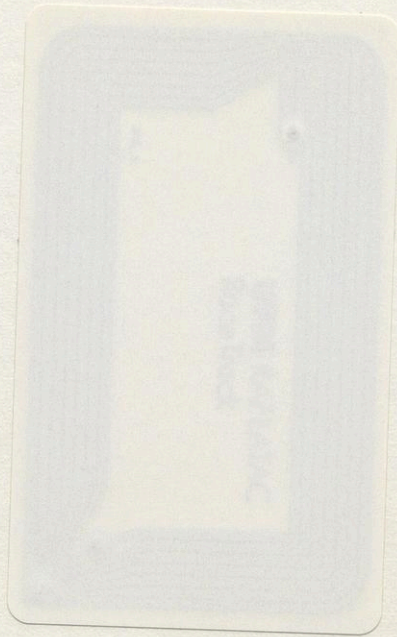




N12<520469154 021



UBTÜBINGEN



Jahrbuch für evangelikale Theologie (JeTh)

19. Jahrgang 2005

Herausgegeben im Auftrag des
Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT Deutschland)
und der
Arbeitsgemeinschaft für biblisch erneuerte Theologie (AfbeT Schweiz)
von

Rolf Hille, Helge Stadelmann, Beat Weber,
Jochen Eber (Redaktion) und
Roland Gebauer (Buchinformation)



scm

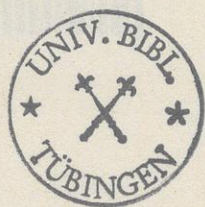
R. Brockhaus

Die THEOLOGISCHE VERLAGSGEMEINSCHAFT (TVG)

ist eine Arbeitsgemeinschaft der Verlage

R. Brockhaus Wuppertal und Brunnen Gießen.

Sie hat das Ziel, schriftgemäße Arbeiten
zu veröffentlichen.



© 2005 R. Brockhaus Verlag Wuppertal

Satz: Ulrich Harst, Markgröningen

Druck: Breklumer Druckerei Manfred Siegel KG

ISBN 3-417-26749-8

Bestell-Nr. 226 749

2A 7295 - 19

INHALT

Vorwort	5
----------------------	---

Aufsätze

Christian Herrmann

Transzendierung und Synthese: Beobachtungen zum Verhältnis von Schöpfung und Erlösung bei Wolfhart Pannenberg	7
---	---

Helmut Burkhardt

Die Bibel verstehen	35
---------------------------	----

Herbert H. Klement

Monarchiekritik und Herrscherverheißung: Alttestamentlich-theologische Aspekte zur Rolle des Königs in Israel	49
---	----

Helmuth Pehlke

Glaube und Handeln im Alten Testament	73
---	----

Julius Steinberg

Literatur, Kanon, Theologie: ein strukturell-kanonischer Ansatz für eine Theologie des Alten Testaments	93
---	----

Friedrich Avemarie

Die Wiederkehr der Werke: Neuere Verschiebungen im Umkreis der „New Perspective on Paul“	123
--	-----

Thomas Schirrmacher

Wilhelm Lütgert und seine Studien zu den Gegnern der Apostel	139
--	-----

Christoph Stenschke

Das Neue Testament als Dokumentensammlung urchristlicher Mission: Alter Hut oder neue Perspektive?	167
--	-----

Wilhelm Faix

Die Bedeutung von Schlüsselqualifikationen für die theologische Ausbildung 191	
--	--

Buchinformation

Altes Testament.....	211
Neues Testament	255
Systematische Theologie.....	302
Historische Theologie	343
Praktische Theologie.....	370
Hinweise für Mitarbeitende.....	409
Rezensionen (JETH 2005) im Überblick	411
Anschriften der Autoren und Rezensenten	416

Schiller

– Freude – Götterfunken: Das Schillerjahr ist über uns gekommen wie ein Platzregen. Jeder versucht, von dem kostbaren „Nass“ so viel wie möglich aufzufangen. Damit in dem durch Pisa-Kriterien und Bologna-Prozess rationalisierten Bildungsbetrieb ein kleine bildungsbürgerliche Oase überleben kann. Hier zwei Kostproben: „Wissenschaft: Einem ist sie die hohe, die himmlische Göttin, dem andern / Eine tüchtige Kuh, die ihn mit Butter versorgt“ (Sämtliche Gedichte und Balladen, Frankfurt a. M., 2004, 216). Dieser Vers soll zum Lächeln bringen, ein weiterer zum Nachdenken: „Kant und seine Ausleger: Wie doch ein einziger Reicher so viele Bettler in Nahrung / Setzt! Wenn die Könige bau’n, haben die Kärner zu tun“ (ebd.).

In und mit der Bibel hat der König aller Könige sich eine Behausung geschaffen. Von seinem Reichtum lebt die Gemeinde, die wie Martin Luther am Ende eines fruchtbaren Exegetenlebens einsehen muss: Wir sind Bettler / das ist wahr (WA 48, 241). Und die theologische Wissenschaft soll nicht nur harte Kärnerarbeit sein, sondern ein Tun, das durch Höchstleistungen den Herrn ehrt, in dessen Dienst sie steht. Diesem Ziel sieht sich auch das *Jahrbuch* verpflichtet.

In diesem Jahr beginnt das Jahrbuch nicht mit der Exegese, sondern mit der Systematischen Theologie. Der Tübinger Bibliotheksrat Christian Herrmann untersucht ein anspruchsvolles Thema, nämlich das Verhältnis von Schöpfung und Erlösung bei W. Pannenberg. Der erste Redakteur dieses *Jahrbuchs*, Helmut Burkhardt, genießt inzwischen nicht nur seinen wohlverdienten Ruhestand, sondern steuert einen Vortrag über das Verständnis der Bibel bei. Im ersten der drei alttestamentlichen Aufsätze beschäftigt sich Herbert Klement, theologischer Referent des AfT und Professor im belgischen Leuven, mit der theologischen Deutung des Königsamtes im alten Israel. Dr. Julius Steinberg amtiert als Gemeinschaftsprediger in Eschwege; an diversen Beobachtungen arbeitet er die Struktur des hebräischen Kanons heraus und zieht daraus Schlüsse für das Verständnis des Alten Testaments. Dozent Helmuth Pehlke von der Freien Theologischen Akademie in Gießen stellt das Verhältnis von Glauben und Handeln im Alten Testament dar.

Die Reihe der neutestamentlichen Beiträge eröffnet der Marburger Ordinarius Friedrich Avemarie. Er setzt die alttestamentliche Diskussion über Glaube und Werke fort, indem er die Bedeutung der Werke im Endgericht bei Paulus anhand des gegenwärtigen Gesprächs um die *New Perspective on Paul* vor Augen führt. Christoph Stenschke, der in Wiedenest und neuerdings auch in Südafrika unterrichtet, sucht ebenfalls neue Perspektiven, und zwar in der Frage, ob das Neue Testament eine Dokumentensammlung urchristlicher Mission sei. Er kommt zu dem Ergebnis, dass der „alte Hut“ dieser These zugleich verschiedene neue

Perspektiven eröffnet. Der Bonner Dozent Thomas Schirrmacher, der auch in den USA lehrt, stellt in einem theologiegeschichtlichen Beitrag zur neutestamentlichen Exegese die Bedeutung von Wilhelm Lütgert für die theologische Gegnerschaft des Paulus zu Nomisten und Antinomisten heraus. Abschließend behandelt der Adelshofener Dozent Wilhelm Faix die Bedeutung von Schlüsselqualifikationen für die gegenwärtige und zukünftige theologische Ausbildung.

Professor Dr. Ian Howard Marshall (Aberdeen) hat wie im letzten Jahr die englischsprachigen Zusammenfassungen der Aufsätze durchgesehen. Das Layout erstellte wiederum der württembergische Pfarrer Ulrich Harst. Eine vollständige Liste der in allen Jahrbüchern veröffentlichten Aufsätze und Buchbesprechungen findet man auf der Internetseite des AfeT, www.afet.de/jahrbuch.htm. Dort können auch die Hinweise für Mitarbeitende (vgl. S. 409) heruntergeladen werden.

Schiller konnte über seinen Glauben sagen: „Welche Religion ich bekenne? Keine von allen, / Die du mir nennst! Und warum keine“? Aus Religion“ („Mein Glaube“, a. a. O., 439). Dass dies nicht immer so war, bezeugt ein Jugendgedicht für seine Eltern vom Neujahrstag 1769: „Der Herr die Quelle aller Freude / Verbleibe stets Ihr Trost und Teil / SEIn Wort sei Ihres Herzens weide / Und JESUS Ihr erwünschtes Heil.“ (A. a. O., 497)

Jochen Eber

Transzendierung und Synthese: ((Beobachtungen zum Verhältnis von Schöpfung und Erlösung bei Wolfhart Pannenberg

Wolfhart Pannenberg ist wegen des Umfangs und der Konsistenz bei gleichzeitiger Komplexität seines Werkes, vor allem wegen der die herkömmlichen Klassifizierungen sprengenden Eigenart seiner theologischen Perspektive zweifellos einer derjenigen Gegenwartstheologen, mit denen man sich im Laufe eines Theologenlebens beschäftigt haben sollte. Im Rahmen eines Aufsatzes den Gesamtansatz in allen Facetten behandeln zu wollen, wäre nicht sinnvoll. Wohl aber kann versucht werden, von einer spezifischen und nicht ganz uncharakteristischen Fragestellung her einen exemplarischen Querschnitt zu wagen und sich von daher einer Reihe inhaltlicher Entscheidungen und Zusammenhänge bewusst zu werden. Die starke Betonung der Eschatologie bei Pannenberg lässt vermuten, dass die Anliegen der Schöpfungslehre zu wenig zum Tragen kommen. Dieser Vermutung soll in zwei Anläufen nachgegangen werden, um dann abschließend und eher exkursartig nach einer geistesgeschichtlichen Einordnung bzw. Abgrenzung Pannenburgs zu fragen, so wie dieser selbst sie andeutet und wieder verwehrt; dort können dann auch die möglichen Anfragen und weiterführenden Hinweise im Bezug auf Pannenburgs Entscheidungen präzisiert werden.

1. Insuffizienz der Schöpfung als Begründung und Rahmen des Eschaton

Die Eschatologie stellt für Pannenberg so etwas wie einen hermeneutischen Schlüssel, eine Sehbrille, ein Raster für die Rezeption und Modifikation der überlieferten theologischen Inhalte dar¹. Dementsprechend wird eine *mehrfache teleologische Struktur* in der Wirklichkeit und deren Wahrnehmungsmöglichkeit ausgemacht.

Dies gilt erstens für den *anthropologischen* Bereich im engeren Sinne. Der Mensch erfährt sich nach Pannenberg in einer stets fragmentarischen Seinsweise. Es besteht eine Spannung auf ein Anders, ein Darüberhinaus hin; der jeweils gegenwärtige Zustand erscheint als ein unbedingt zu transzendierender. So kann

1 Wolfhart Pannenberg, *Systematische Theologie*, Bd. 1–3, Göttingen: V&R, 1988–1993 [künftig: SyTh I bzw. II bzw. III]; hier SyTh II, S. 171: Eschatologie nicht als Extrapolation, sondern als „Kerngehalt“, als „Kriterium einer kritischen Sichtung und Umformung alles Überlieferten“.

das natürliche Glücksverlangen des Menschen als Ausdruck gegenwärtig erfahrener Mangel- und Unglückserfahrung betrachtet werden². Die Hoffnung auf die jenseitige Vollendung in Differenz zum gegenwärtigen Leben ist konstitutiv für den gegenwärtigen Vorgesmack der Seligkeit³. Die sokratisch-platonische Tradition der Ethik, an die sich Pannenberg mit manchen Umformungen anschließt, betrachtet etwas noch nicht Realisiertes als unerlässlich für die Wesensverwirklichung des Menschen⁴. Das Leben des Menschen strebe zwar nach einer inneren Einheit und Sinngebung, erreiche diese aber nie vollständig; daher macht nach Pannenberg die Offenheit der Zukunft des Menschen dessen grundsätzliche Bedürftigkeit evident⁵. Die Unsterblichkeit des Menschen ist Ausdruck der unendlichen Offenheit des Menschen über jede gegebene Situation hinaus; dementsprechend erscheint das Ende mehr als Vollendung denn als Abbruch oder Einschnitt gegenüber dem irdischen Leben beziehungsweise der Gegenwart der Welt⁶.

Der Mensch begegnet letztlich als ein Prozess, als etwas nur in der Weise der Bewegung, der Veränderung, der Selbstdifferenzierung Vorhandenes. Im Anschluss an Herder sieht Pannenberg die Gottesebenbildlichkeit nicht als eine bleibende Qualitätsaussage, sondern als Zielbegriff: der Mensch wird immer erst Mensch, die Gottesebenbildlichkeit ist eine werdende und so etwas wie eine Richtungsangabe für die Vervollkommenung des Menschen⁷. Der Mensch befindet sich demnach stets im Übergang von dem, was ist, zu dem, was sein soll⁸. Er ist nicht Zustand und blickt nicht zurück, um sich zu begreifen, sondern ist Ziel und zugleich Bewegung auf das Ziel hin⁹. Das Leben erscheint weniger als Gabe denn als Aufgabe: die Exzentrizität ist die Wesensstruktur und zugleich die Sollbestimmung des Menschseins. *Was „immer schon“ vorhanden ist, ist nicht ein Sein, sondern ein Sollen, das über das jeweilige Sein gerade hinausweist*¹⁰. Der

2 Wolfhart Pannenberg, *Grundlagen der Ethik: Philosophisch-theologische Perspektiven*, Göttingen: V&R, 1996, S. 30. 33.

3 Pannenberg, *Ethik*, S. 39.

4 Pannenberg, *Ethik*, S. 63.

5 Pannenberg, *Ethik*, S. 81.

6 Wolfhart Pannenberg, *Offenbarung als Geschichte*, Göttingen: V&R, 1982, S. 109; ebd., S. XII (im Bezug auf Gesamtgeschichte): „Dabei leistet die Erfahrung der Geschichte, insbesondere im Hinblick auf die Offenheit geschichtlich erfahrenen Sinnes für eine nur von ihrer Zukunft her vollendbare Sinn Ganzheit, die Vermittlung des Gottesgedankens mit der Welt in ihrer Säkularität“; vgl. ebd., S. XIII, Anm. 13: Ende der Geschichte nicht als Vernichtung, sondern als „Verherrlichung“.

7 Wolfhart Pannenberg, *Anthropologie in theologischer Perspektive*, Göttingen: V&R, 1983, S. 41f. 47.

8 Pannenberg, *Ethik*, S. 28.

9 Pannenberg, *Anthropologie*, S. 512.

10 Pannenberg, *Anthropologie*, S. 105: „Der Wesensbegriff des Menschen ist ein Sollbegriff, aber nicht von außen herangetragen an den tatsächlichen Vollzug menschlichen Lebens, sondern in dessen exzentrischer Struktur *immer schon* wirksam“ (vgl. ebd., S. 106); ebd.,

Gegenstand des ersten Gebotes, also die Bewahrung vor einer Verabsolutierung des Ich im Hier und Jetzt, wird bei Pannenberg nicht durch den Rückverweis auf das Gegenüber Gottes, sondern durch den Vorausverweis über die gegenwärtigen Zustände als Dimensionen uneigentlicher Wirklichkeit hinaus angesprochen. Die Frage nach sich selbst, nach der menschlichen Bestimmung, nach einem tragenden Grund über die Welt hinaus, nach Gott ist letztlich stets dieselbe Frage¹¹.

Dem entspricht im *ethischen* Bereich der *Dienst für den anderen als Realisierung der im Menschen angelegten natürlichen Struktur*. Nicht die Verabsolutierung des eigenen Selbst mit seinen Bedürfnissen, sondern die Selbstbeherrschung erfüllt den Menschen, der sonst an den Defiziten seiner Existenz zerbrechen würde. Das Sein beim Anderen korrespondiert dem „Außerhalb“ in der Begründung des Glaubens¹². Die Eschatologie beziehungsweise allgemeiner: die Teleologie macht nicht nur negativ die Vorläufigkeit des menschlichen Handelns offenbar, sondern hat positiv auch eine orientierende und ermutigende Funktion für die Ethik¹³. Dabei verwahrt sich Pannenberg gegen den Anspruch, durch das Handeln des Menschen das Reich Gottes herstellen zu wollen¹⁴. Wie im individuellen Bereich, so gilt auch für den Staat, dass in eschatologischer Perspektive die Vorläufigkeit der gegenwärtigen gesellschaftlichen Ordnung und damit seine notwendige Säkularität deutlich wird. Gerade von der christlichen Rahmgebung her wird der Verzicht des Staates auf Letztgültigkeit oder Erlösungsansprüche notwendig und die Toleranz und Religionsfreiheit möglich¹⁵.

S. 148: „Bewusstsein der Nichtidentität als Anzeichen eines Wissens um die *noch nie* realisierte Identität des Menschen“ (Hervorheb. C. H.).

- 11 Pannenberg, *Anthropologie*, S. 69: „Dabei wird er [der Mensch bei der Frage nach sich selbst; C. H.] über alle bestimmten endlichen Gegenstände und Verhältnisse hinausgeführt. Wird er dessen inne, so erfährt der Mensch, daß die Frage nach seiner Bestimmung, die Frage nach sich selbst, *und* die Frage über die Welt hinaus nach dem tragenden Grund ihres und des eigenen Lebens eine und dieselbe Frage sind. Die Frage des Menschen nach sich selber und die Frage nach der göttlichen Wirklichkeit gehören zusammen“ (Hervorheb. im Orig.).
- 12 Pannenberg, *Anthropologie*, S. 68: „Das für die Sachlichkeit des Umgangs mit den Dingen charakteristische ‚Sein beim andern‘ ist von derselben Struktur wie das *extra nos* des Glaubens“ (Hervorheb. im Orig.) (vgl. ebd., S. 106); Ders., *Ethik*, S. 115: „Nur derjenige, der sein Leben als empfangenes annimmt und sich des empfangenen Lebens in Dankbarkeit freut, kann auch frei und ungezwungen Leben weitergeben ... Ein Leben, das sich als Dienst an andern versteht, wird immer auch ein erfülltes Leben sein. Ein Leben, das nur der eigenen Selbstverwirklichung dient, bleibt dagegen oft leer und unbefriedigt“; zur Selbstbeherrschung: ebd., S. 121.
- 13 Vgl. Pannenberg, *Ethik*, S. 84f.
- 14 Pannenberg, *Ethik*, S. 85: „Die Spannung des aus dem Glauben hervorgehenden Handelns zu der nur von Gott selbst zu erwartenden Vollendung seines kommenden Reiches blieb damit [bei Jesus; C. H.] bestehen. In derselben Weise ist sie auch in einer christlich-theologischen Ethik zu wahren“.
- 15 Pannenberg, *Ethik*, S. 134–136, bes. S. 135: „Die Säkularität des Staates und seiner Ordnung ist vielmehr begründet im eschatologischen Charakter der Herrschaft Christi, also in

Der einzelne *zeitliche Augenblick* erscheint nach Pannenberg als etwas Vorläufiges, stets noch zu Überholendes, als Teilpunkt der Geschichte, die wegen ihrer Unabgeschlossenheit nur als Gesamtprozess über Relevanz verfügt. Das Wesen des Einzelgeschehens wird erst in der Zukunft erfassbar¹⁶. *Das Reich Gottes ist – gegen alle anderslautenden Definitionen etwa des Kulturprotestantismus oder der politischen Theologie – eschatologisch zu verstehen, als etwas der Geschichte Jenseitiges und nicht als Prolongation derselben Entstehendes*; das Reich Gottes macht die Vorläufigkeit des Zustandes der Welt und des menschlichen Handelns offenbar¹⁷.

Die teleologische Akzentuierung bzw. Zentrierung des Denkens Pannenburgs wirkt sich am folgenreichsten im Bereich der *Erkenntnistheorie* aus. Pannenberg lehnt die Annahme unüberholbarer Zäsuren in der Offenbarungsgeschichte ab. Keine einzelne Offenbarungshandlung Gottes vermag es demnach, Gott in vollständiger Weise erkennbar zu machen. Gott offenbart sich nicht in einem einzelnen Wort oder in einer einzelnen Geschichtstat, sondern in vielen Wörtern und im Gesamtprozess der Geschichte¹⁸. Pannenberg wehrt sich gegen ein deduktives

der Vorläufigkeit der staatlichen Ordnung im Verhältnis zur Zukunft des wiederkommenden Christus“.

- 16 Pannenberg, *Ethik*, S. 87: „Darin [im Wohlwollen für andere; C. H.] wird die Bestimmung des Menschen zur Gemeinschaft mit anderen durch Teilnahme an der göttlichen Liebe realisiert, wenn auch nur in *vorläufiger* Gestalt, weil die Vollendung der Heilsgeschichte der göttlichen Liebe in der Verwandlung dieser Welt durch die Zukunft des Reiches Gottes noch aussteht“ (Hervorheb. C. H.) (vgl. Pannenberg, *Offenbarung*, S. 20); ders., *Theologie und Philosophie*, Göttingen: V&R, 1996 [ThPh], S. 366: „Aus der Verschmelzung der genannten Ansätze könnte ein philosophischer Weltbegriff hervorgehen, welcher die Welt als Prozeß auf eine Zukunft hin beschreiben würde, die allererst endgültig über das Wesen alles Einzelgeschehens und über den Sinn der Welt im ganzen entscheiden wird“.
- 17 Pannenberg, *Ethik*, S. 69; ebd., S. 70: wohlwollendes Zitat T. Rendtorffs: „Dieses Futurum [des Reiches Gottes; C. H.] ‚stellt jeden Zustand der Welt und des darauf bezogenen Handelns in die Perspektive der Vorläufigkeit‘. Das Reich Gottes ist kein durch menschliches Handeln zu realisierendes Ziel“. Zur Bedeutung des Reich-Gottes-Begriffs für Pannenburgs Eschatologie und der Eschatologie für Pannenburgs Denken allgemein: Gunther Wenz, *Wolfhart Pannenburgs Systematische Theologie: ein einführender Bericht*, Göttingen: V&R, 2003, S. 256.
- 18 Pannenberg, *Offenbarung*, S. XII: „Der Begriff der Selbstoffenbarung Gottes wird dadurch als Offenbarung der alles bestimmenden Wirklichkeit im Ganzen des geschichtlich *offenen Prozesses der Welt* ... auch unter den Bedingungen neuzeitlichen Bewußtseins empirisch beziehbar und einlösbar“ (Hervorheb. C. H.); ebd., S. 10: „zweitens kann keine einzelne Tat Gottes, eben weil sie eine unter anderen ist und solange sie nur eine unter anderen bleibt, ihren Urheber vollständig erkennen lassen“; ebd., S. 13: „auch hier bedeutet die bloße Kenntnis des Namens [Jesu Christi; C. H.] noch nicht jene volle Erkenntnis des im Namen beschlossenen Wesens, die das Korrelat einer Selbstoffenbarung ist“; ebd., S. 17: „Jedes einzelne Geschehen, als Tat Gottes genommen, beleuchtet das Wesen Gottes nur partiell“; vgl. ebd., S. 96. 103; zum Bewegungs-Charakter der Offenbarung: ebd., S. 111. Zur Verschränkung der Offenbarung in Christus und in der Geschichte vgl. auch: Niels Henrik Gregersen, *Einheit und Vielfalt der schöpferischen Werke Gottes: Wolfhart Pannenburgs*

Vorgehen, das von einem für verbindlich gehaltenen Einzelereignis her Ableitungen vornimmt und Denknöten behauptet. Vielmehr geht es ihm darum, das Einzelereignis in einen breiteren Kontext hineinzustellen, es von daher neu zu beleuchten, leichter verständlich und nachvollziehbar zu machen. Sein Vorgehen ist ein induktives. *Die Offenbarung wird als eine indirekt erfolgende verstanden*, daher auch als eine im Verlauf der Geschichte stets fragmentarische¹⁹.

Aufschlussreich ist es, dass Pannenberg das reformatorische Schriftprinzip bzw. die Wort-Gottes-Theologie der Barth-Schule für letztlich doketistisch hält.²⁰ Die Reformatoren hatten die unauflösliche Verknüpfung von *Geist und Buchstabe* gerade mit dem Anliegen betont, einem Spiritualismus, einem Zurückfragen hinter das leibliche Wort Gottes beziehungsweise einer Offenbarung und Erkenntnis am Wort vorbei oder gegen es zu wehren. *Pannenberg fasst dagegen die Buchstaben-Dimension wesentlich weiter und meint damit die Gesamtheit des innerweltlich Geschehenden, Wahrnehm- und Nachweisbaren*. Der Geist ist dann nicht ein für alle Mal an ein bestimmtes äußeres Wort gebunden, sondern inkarniert sich sozusagen stets aufs Neue. Der Gegenstand der Begegnung von Theologie und außertheologischen Erkenntnisansprüchen ist dann weniger die Frage nach der Wahrheit im Sinne einer Entsprechung zur bereits erfolgten Offenbarung, sondern die Frage nach dem Maß der empirischen Verifizierbarkeit. Pannenberg greift positiv die These der historisch-kritischen Exegese auf, dass Offenbarung und Erkenntnis nur in den relativen Gegebenheiten der jeweiligen Zeit erfolgen könne, also stets approximativ und grundsätzlich von den veränderten Bedingungen einer anderen Zeit her überbietbar sei²¹.

Beitrag zu einer trinitarischen Schöpfungslehre, in: KuD 45, 1999, S. 102–129, hier bes. S. 110. 112.

- 19 Pannenberg, *Offenbarung*, S. 15: „Anschauung ..., daß die grundlegenden Erweise der Gottheit Jahwes in seinen Geschichtstaten vorliegen. Hier findet sich statt einer direkten Selbstoffenbarung Gottes der Sache nach der Gedanke einer *indirekten Selbstoffenbarung im Spiegel seines Geschichtshandelns*. Die Gesamtheit seines Redens und Tuns, die von Jahwe gewirkte Geschichte, zeigt *indirekt*, wer er ist“; ebd., S. 16: „Weg gebrochen ... Der mitgeteilte Inhalt erschließt erst, wenn er *in einer anderen Hinsicht betrachtet* wird, seinen eigentlichen Inhalt. *Indirekte Mitteilung ist Mitteilung in höherer Potenz*. Sie hat immer eine direkte Mitteilung zur Grundlage, nimmt diese aber in einer neuen Hinsicht“; vgl. ebd., S. 91. 95.
- 20 Pannenberg, *Offenbarung*, S. XII: „Sie [Verknüpfung des Offenbarungsthemas mit der Geschichte; C. H.] hat die Theologie befreit vom Doketismus der alten Vorstellung von einer Verbalinspiration der biblischen Schriftsteller, einer Vorstellung, die in einen unauflöselichen Konflikt mit der Forderung geraten war, die biblischen Schriften als Dokumente dieser unserer menschlichen und geschichtlichen Welt zu verstehen. Dieser Forderung kann sich eine Theologie, die dem Glauben an die Inkarnation Gottes in dieser unserer Welt verpflichtet ist, nicht entziehen“.
- 21 Pannenberg, *Offenbarung*, S. XII: „Der Rückgang vom Buchstaben der biblischen Schriften auf die durch sie bezeugte Geschichte als Geschichte göttlichen Handelns ermöglichte

Die Wendung gegen den Spiritualismus bringt Pannenberg zugleich in Stellung gegen bestimmte Folgerungen aus der historischen Bibelkritik. Es geht ihm nicht darum, die überlieferten Inhalte als solche austauschbar, beliebig zu machen, in die Innerlichkeit des einzelnen Glaubenden zu überführen. Vielmehr will er gerade die *Objektivität, die Historizität, die universale Nachvollziehbarkeit und Verbindlichkeit der Glaubensinhalte* erreichen. In einem scharfen Gegensatz etwa zur Bultmann-Schule betont Pannenberg die empirische und historische Ausweisbarkeit der Offenbarung²². Er schreibt der „Sprache der Tatsachen“ eine überführende Kraft zu²³. Ohne einen deutlich erkennbaren Weltbezug bleibe das Reden von Gott ein „leeres Wort“²⁴. Pannenberg beobachtet gesellschaftliche Vorgänge, zitiert demoskopische Erhebungen, sucht nach Parallelen in der Sozialwissenschaft und Philosophie. Zum Beispiel erscheint ihm das Gute an sich nicht als empirisch voraussetzbar, wohl aber das Streben danach²⁵. Der Verfall der Verbindlichkeit der moralischen Normen werde von vielen registriert, aller-

die Einbeziehung neuzeitlicher historischer Bibelinterpretation in die theologische Lehre von der Offenbarung Gottes“; vgl. ders., *Anthropologie*, S. 502.

- 22 Pannenberg, *Offenbarung*, S. 99: „Daß die Wahrheit so vor aller Augen liegt, daß ihre Wahrnehmung die *natürliche, von der Sache her einzig mögliche Folge* sein müßte, davon wird nichts zurückgenommen“; a. a. O.: „Wo er [der Mensch der Sünde; C. H.] *genötigt* wird, eine neue Gegebenheit, ein neues Datum zur Kenntnis zu nehmen, das in das gewohnte Schema seines Lebens und seiner Welt nicht hineinpaßt, da geschieht das immer im Gegensatz zur Tendenz des auf sich beharrenden Eigenwillens, aber kraft der *unübersehbaren Realität* des betreffenden Sachverhaltes oder Geschehens. So verhält es sich auch bei dem Gott offenbarenden Geschehen. Die Verkündigung davon soll den Hörer *nötigen*, dieses Geschehen in seiner *unbezweifelbaren Wirklichkeit* wahrzunehmen“; ebd., S., 100: „Daß es *seltamerweise* Verblendete gibt, die die *offen zutage liegende Wahrheit* nicht sehen wollen, entbindet die Theologie und die Verkündigung nicht davon, die schlichte und *keineswegs übernatürliche Wahrheit* der Offenbarung Gottes im Geschick Jesu Christi zu behaupten und aufzuweisen“; ebd.: „Daß diesem wie übrigens auch andern Ereignissen gegenüber viele Menschen verblendet sind, ..., das bedeutet nicht, daß die Wahrheit ihnen zu hoch ist, so daß ihrer Vernunft noch andere Erkenntnishilfen beigegeben werden müßten, sondern es bedeutet gerade umgekehrt, daß sie *zur Vernunft gebracht* werden müssen, damit sie recht hinschauen“; ebd., S. XIII.: „Bis in unsere Gegenwart hängt das Bewußtsein von der Wirklichkeit der Offenbarung Gottes an ihrer *geschichtlichen Konkretheit*“; ebd., S. 95: „Es gilt auf der einen Seite, das *Damals* des Jesusgeschehens *ohne Verflüchtigung* festzuhalten, nicht nur in seinem ‚*Daß*‘, sondern auch in seinem ‚*Was*‘. Auf der anderen Seite aber darf die eschatologische Qualifizierung der Gegenwart vom Christusgeschehen und der Heilszukunft her nicht verloren gehen“ (Hervorheb. C. H.).
- 23 Ebd., S. 101; vgl. ebd.: „Wahrer Glaube ist nicht blinde Vertrauensseligkeit“.
- 24 Pannenberg, ThPh, S. 16; vgl. ders., *Offenbarung*, S. XIII: „Weil sie mit einer bestimmten Geschichte in dieser unserer Welt verknüpft ist, ist die Gottesoffenbarung, von der die christliche Verkündigung spricht, *nicht nur eine leere Behauptung und nicht lediglich ein rhetorisches Bildwort*, das allenfalls durch die ethische Motivationskraft der Verkündigung noch öffentliche Wertschätzung beansprucht“ (Hervorheb. C. H.).
- 25 Pannenberg, *Ethik*, S. 28.

dings häufig als unabwendbar eingestuft²⁶. Für die Definition der Sünde sei deren augustinische Fassung als Egozentrik (*superbia*) am ehesten mit der Erfahrungswirklichkeit kompatibel²⁷. Bei der Ablehnung der Bosheit rekurriert Pannenberg auf die unmittelbar empirisch wahrnehmbaren schädigenden Wirkungen für den betreffenden Menschen selbst²⁸.

In der *empirischen Methodik* kommt das Gewicht zum Ausdruck, das Pannenberg der Schöpfungslehre beimisst. Pannenberg geht es weniger darum, dass sich in der Zeit das Ergehen in der Ewigkeit entscheidet (Lk 12, 8f.) beziehungsweise Gott als Schöpfer zugleich der Richter ist, sondern er dreht die Akzentuierung um. Die Ewigkeit muss sich in der Zeit, die Erlösung bzw. Offenbarung in der Schöpfung ausweisen, plausibel, verifizierbar machen²⁹. Allerdings geht die Ewigkeit nicht in der Zeit auf. Die empirischen Hinweise können ambivalent oder sogar irreführend sein³⁰. Die Tatsache der Schöpfung muss ihrerseits erst erwiesen werden, woraus die Notwendigkeit zur Rechenschaftsabgabe auch für die Empirie folgt³¹. Die Schöpfung beziehungsweise besser: die innerweltlich wahrnehmbare Wirklichkeit ist mit ihrem fragmentarischen Charakter der Ausgangspunkt für die Erwartung einer das Vorläufige überwindenden Wirklichkeit, also für das Eschaton³². Das Endliche kann als Endliches nur wahrgenommen werden, wenn ein Unendliches als Vergleichspunkt gedacht

26 Pannenberg, *Ethik*, S. 10–11 (Bezug auf Alasdair MacIntyre und seinen auf faktische Allgemeinverbindlichkeit der Normen verzichtenden Ansatz des Emotivismus).

27 Pannenberg, *Anthropologie*, S. 90.

28 Ebd., S. 143.

29 Vgl. Pannenberg, *SyTh III*, S. 641: „Diese [die Ewigkeit; C. H.] durfte nicht nur im Gegensatz zur Zeit, sondern mußte als die Zeit in sich einschließend bzw. den zeitlichen Unterschieden in sich Raum gebend gedacht werden“ (vgl. ebd., S. 596–597); ders., *Offenbarung*, S. IX: ein Zitat von K. Koch: „Die Geschichte wird also zum Gottesbeweis, freilich erst an ihrem Ende“.

30 Pannenberg, *Ethik*, S. 32–33: mit Platon: Lustempfindung sowohl bei tugendhaftem als auch lasterhaftem Verhalten, also nicht eindeutiges Kriterium; ders., *Anthropologie*, S. 135: keine Übernahme der scheinbar empirischen Sicht des Todes als eines natürlichen Phänomens in den Naturwissenschaften durch Pannenberg.

31 Pannenberg, *SyTh III*, S. 583: „Als Zukunft der Welt und ihrer Vollendung also wird Gott endgültig auch als ihr Schöpfer erwiesen sein ... Andererseits läßt sich die Zukunft der Welt nur so als deren Vollendung und der Urheber dieser Zukunft der Welt nur dann als Schöpfer der Welt denken, wenn sie immer schon auf diese Zukunft angelegt ist. Der Nachweis solchen Angelegtseins der Geschöpfe, insbesondere der Menschen, auf eine derartige Zukunft ihrer Vollendung ist also eine Bedingung dafür, daß überlieferte Verheißungen mit Recht als Verheißungen Gottes verstanden werden“ (alle Hervorheb. außer der letzten C. H.).

32 Pannenberg, *Offenbarung*, S. V–VI: „der Gedanke der Selbstoffenbarung“ vermittelt „die sich gegen Gott verselbständigende Welt mit Gott durch die Konzeption einer Geschichte, die diese Welt durch Gericht und Versöhnung hindurch in den Ort der Herrschaft Gottes und der endgültigen Offenbarung seiner Herrlichkeit ... verwandelt“ (Hervorheb. C. H.); vgl. ders., *SyTh III*, S. 689; ders., *Ethik*, S. 86f.

wenn ein Unendliches als Vergleichspunkt gedacht wird³³. Andererseits ist die Schöpfung nicht nur das Defizitäre, über sich Hinausweisende, Ungenügende, sondern der unverzichtbare Bezugsrahmen für die Inhalte der Eschatologie.

Deutlicher wird dieser Zusammenhang, wenn man Pannenberg's *Ablehnung eines historischen Urstandes und Sündenfalles* untersucht. Eine existenziale, übergeschichtliche Ausdeutung in dem Sinne, dass jeder Mensch in Gleichzeitigkeit mit der ganzen Menschheit sündigt, sich also der Sündenfall jeweils individuell ständig und unvermeidlich wiederholt, kommt für Pannenberg nicht in Frage³⁴. Das würde seinem Anliegen der historischen Zuverlässigkeit theologischer Aussagen widersprechen. Die Historizität des Urstandes aber anzunehmen, hieße, den Dialog mit den Natur- und Sozialwissenschaften zu erschweren. Außerdem widerstreben qualitative Einschnitte dem prozessualen, quantitativen Denken Pannenberg's. Die Annahme von Uranfängen erscheint ihm als Mythologie³⁵. Immer schon und vorgängig zum jeweiligen Augenblick Seiendes sei ein Gedankenkonstrukt der Philosophie³⁶; deswegen lehnt Pannenberg auch eine natürliche Theologie im klassischen Sinne ab³⁷. Trotzdem möchte er den Sündenfall als eine den Menschen durchgehend begleitende Zustandsbeschreibung auffassen. *Allerdings tritt an die Stelle des „immer schon“ im Bezug auf die negative Qualifikation ein „noch nie“ im Bezug auf die positive Zielverwirklichung.* Die Bestimmung zur Gemeinschaft mit Gott, zur eigenen Identität, zum Guten, die Exzentrizität begleitet den Menschen ebenso durchweg wie das Zurückbleiben hinter der Forderung der vollen Realisierung dieser Bestimmung³⁸. Durch die teleologische Struktur der Existenz wird jedoch eine fatalistische Einstellung gegenüber dem Bösen vermieden und dem faktischen Sein ein anderslautendes Sollen gegenübergestellt. Ausgangspunkt ist nicht die Schöpfung an sich, sondern die Schöp-

33 Vgl. Pannenberg, *SyTh III*, S. 636: in jeder Einzelerfahrung „immer schon ein Ganzes von Wirklichkeit“ vorausgesetzt „als Bedingung der Bestimmtheit der Einzelerfahrung“; ders., *ThPh*, S. 259: das Absolute im Endlichen stets mitgesetzt „als die es in seinen Gegensätzen zusammenhaltende Einheit“; vgl. ders., *Anthropologie*, S. 67; Wenz, *Theologie*, S. 262: „jede mit einer bestimmten Bedeutung verbundene Sinnerfahrung des Menschen setzt als Bedingung ihrer Möglichkeit ein Sinn Ganzes voraus, auf das sie antizipativ bezogen ist“ (vgl. ebd., S. 264–265).

34 Pannenberg, *Anthropologie*, S. 54. 101. 126. 128f. (im Bezug auf H. Thielicke, P. Tillich, P. Althaus, E. Brunner).

35 Pannenberg, *Anthropologie*, S. 54f. 482. 486.

36 Pannenberg, *Anthropologie*, S. 483.

37 Pannenberg, *Offenbarung*, S. 17–18.

38 Pannenberg, *Anthropologie*, S. 101: nicht das in den Anfang menschlichen Lebens zurückprojizieren, „was angemessener als Bestimmung des Menschen zu beschreiben“; ebd., S. 105: „Der Wesensbegriff des Menschen ist ein Sollbegriff, aber nicht von außen hergetragen an den tatsächlichen Vollzug menschlichen Lebens, sondern in dessen exzentrischer Struktur *immer schon* wirksam“; ebd., S. 148: „Bewußtsein der Nichtidentität als Anzeichen eines Wissens um die *noch nie* realisierte Identität des Menschen“; ders., S. 149: Schuldbewusstsein: „Tatsache, daß der Mensch *noch nicht* identisch ist mit der Idee seiner Bestimmung“ (Hervorheb. C. H.).

fung in Bewegung. Sie begegnet in der Greifbarkeit der teleologischen Struktur der geschichtlichen Lebensvollzüge. In der Differenz zwischen Sein und Sollen, im Nichtvorhandensein etwas als notwendig Erachteten in der Gegenwart, in der Unverfügbarkeit des Heils unmittelbar vom Menschen her bleibt das wesentliche Anliegen der Urstandslehre erhalten³⁹. Eine qualifizierende Vorgängigkeit gegenüber dem jeweiligen Augenblick gesteht Pannenberg darin zu, dass er von Gott nicht nur als Ziel, sondern auch als Ursprung der Bestimmung der Gemeinschaft des Menschen mit ihm spricht⁴⁰. Gott kann nicht nur prozessual als ein solcher gedacht werden, der erst im Laufe der Zeit zu dem einen wahren Gott aller Menschen wird, auch wenn hierauf der Akzent liegt. Vielmehr muss er auch als der bekannt werden, der derselbe von Ewigkeit zu Ewigkeit ist⁴¹. *Es verhält sich bei Gott wie seiner Schöpfung sozusagen wie mit einem Rahmen, der sukzessive gefüllt werden muss, um das Bild erkennbar und vollständig zu machen, auch wenn der Rahmen der Bemalung vorausgeht, ihr eine Grundrichtung vorgibt, aber nicht ohne diese bestehen kann*⁴². Pannenberg verweigert der Schöpfung in ihrem Ist-Zustand das Prädikat des „Sehr gut“. Dieses könne erst am Ende der Zeit zu Recht vergeben werden⁴³. An die Stelle der lutherischen Dialektik der gleichzeitigen Totalbestimmung von Geschöpf und Sünder tritt eine *quantitative Dialektik*: je weniger der Mensch Sünder ist bzw. sich als Sünder verhält, desto mehr wird er Geschöpf, verwirklicht er seine Bestimmung, Geschöpf zu sein. Da andererseits der Partialcharakter der Schöpfung – dies als Ausweis der Sündhaftigkeit – nie von der Seite der Schöpfung her vollständig überwunden werden kann, bedarf es weiterer Dimensionen neben der Teleologie, um eine Gewissheit zu erreichen. Pannenberg kann trotz seiner entschiedenen Wendung gegen Verflüchtigungen von Glaubensinhalten eine Tendenz zur Spiritualisierung der Schöpfung nicht vermeiden. Es ist die Frage, ob die Schöpfung genü-

39 Vgl. Pannenberg, *Anthropologie*, S. 55: „Erfahrung der faktischen Nichtidentität, des Versagens und der Untreue gegenüber der eigenen Bestimmung als Mensch hat aber eine andere und in der Tat sehr einschneidende Konsequenz: Sie entzieht dem Glauben an eine Selbstverwirklichung des Menschen durch seine eigene Tat die Grundlage der Glaubwürdigkeit“.

40 Pannenberg, *Anthropologie*, S. 55.

41 Pannenberg, *Offenbarung*, S. 97: „Das Wesen Gottes, obwohl von Ewigkeit zu Ewigkeit dasselbe, hat in der Zeit eine Geschichte. Jedenfalls ist der Gott Jahwe erst im Laufe der von ihm gewirkten Geschichte zu dem einen, wahren Gott aller Menschen geworden“; vgl. ebd., S. 98; daneben stärker prozessuale Aussage: ebd., S. 10: „Offenbarung im strengen Sinne ist nur denkbar, wenn das besondere Medium, durch das Gott manifest wird, die besondere Tat, durch die er sich erweist, von seinem eigenen Wesen nicht zu scheiden ist“.

42 Vgl. Wenz, *Theologie*, S. 268: „Erst im Lichte der Eschatologie erhellt in strahlendem Glanze und in völlig unverdunkelter Weise, was Gott ist“; ebd., S. 120: Theodizeefrage erst von Zusammengehörigkeit von Schöpfung und Erlösung her beantwortbar.

43 Pannenberg, *SyTh III*, S. 692.

gend als Gabe gewürdigt wird, wenn diese Gabe zugleich eine Aufgabe darstellt⁴⁴.

Pannenberg weiß um die Notwendigkeit von Kontinuitäten im Wandel, von Einschnitten und Unterscheidungen für die Vermittlung von Gewissheit und Orientierung. Deren Begründung kann jedoch nicht in schöpfungstheologischer Weise erfolgen, sondern nur im Rahmen des teleologischen Denkmodells. Bezugspunkte, die nicht dem Wandel unterliegen, begegnen als Vorwegnahme, als *Antizipation* des angestrebten beziehungsweise verheißenen Endzustandes, in dem das Relative, Vorläufige, Ungenügende überwunden sein wird. Die Spannung nach vorne bleibt allerdings erhalten: wird in der Anfechtung der eschatologische Vorbehalt manifest, unter dem das bereits Zugeeignete in dieser Zeit und Welt noch steht, so stellt die Antizipation umgekehrt eine positive Ausnahme der bleibenden Ausrichtung auf die eschatologische Zueignung hin dar. Bereits die Möglichkeit empirisch begründeter Erkenntnis stellt eine Art von Antizipation dar, weil hier der Anspruch zumindest weitgehender Zuverlässigkeit erhoben werden kann. Die wichtigste Antizipation ist diejenige des Christusgeschehens: dieses möchte Pannenberg um der Heilsgewissheit willen nicht relativieren und in eine Kette weiterer, sich jeweils übertreffender Offenbarungs- und Erlösungsereignisse einordnen. In Christus hat sich die definitive Verbindung Gottes und der Welt vorweg ereignet; hier ist das Ziel der Selbstoffenbarung Gottes bereits realisiert⁴⁵. Antizipation begegnet – dem nachgeordnet – aber auch im anthropologischen Bereich: das Personsein des Menschen – traditionell eine schöpfungstheologische Aussage – ist manifest in der Gegenwart des Selbst im Augenblick des Ich, also in der sozusagen wirksamen Existenz einer teleologischen Struktur in den kreatürlichen Gegebenheiten des Menschen und – im Hinblick auf deren Defizite – auch gegen diese⁴⁶. Das jüngste Gericht wird in gewisser Weise antizipiert in Buße und Taufe⁴⁷. Man muss allerdings fragen, ob das Denkmodell der Antizipation geeignet ist, um das von Pannenberg Intendierte

44 Vgl. Pannenberg, *Anthropologie*, S. 105: „die Tatsache eines wie immer gearteten Wissens von einem Sollen charakterisiert gerade die spezifisch menschliche Seinsform in ihrer Unabgeschlossenheit. Dem Menschen ist das, was er ist, nur so gegeben, daß es ihm zugleich noch *aufgegeben* ist“ (Hervorheb. C. H.).

45 Pannenberg, *Offenbarung*, S. 98. 103. 106; ders., *SyTh III*, S. 593: „In der Gegenwart Jesu kam so das Entgegenkommen Gottes zu der Vollendungssehnsucht, die er seinen menschlichen Geschöpfen eingepflanzt hat und die in der Symbolik der eschatologischen Erwartungen ihren Ausdruck gefunden hatte, zum Ziele“; die Antizipation hebt allerdings die Spannung auf das Ende hin nicht auf: vgl. ebd., S. 573.

46 Pannenberg, *Anthropologie*, S. 513: „Die Gegenwart des Geistes konstituiert so im Medium der menschlichen Seele und am Ort des beseelten Leibes die Identität der Person als Gegenwart des Selbst im Augenblick des Ich“; vgl. zur Identität der jetzt Lebenden mit den dann Auferstandenen: ders., *SyTh III*, S. 652: „Unverlierbarkeit des in der Zeit Geschehenen für die Ewigkeit Gottes“; vgl. auch Antizipation der Zukunft im Wahrnehmungsbewusstsein des Menschen: ders., *Anthropologie*, S. 510.

47 Pannenberg, *SyTh III*, S. 658 (mortificatio als Sinn aller Buße).

auszusagen. Entweder ist es etwas vorhanden, zugeeignet, geschehen, gegeben – dann ist es aber keine Antizipation. Ein antizipativer Charakter enthält einen relativierenden Zug. Oder ein Geschehen steht noch aus; dann aber fehlt ihm die unterscheidende Kraft gegenüber dem Fluss und der Vielfalt anderer Geschehnisse. Gewissheit gründet sich aber in Unterscheidung.

In einer funktionalen Entsprechung zur Antizipation ist das Bemühen Pannenberg's zu sehen, die Anliegen einer von der Schöpfung, von dem Menschen gegenüber vorgängigen Bindungen her, *einer deontologisch argumentierenden Ethik in teleologischem Gewand* aufzunehmen. Dies gilt insbesondere für die Begründung der Ehe als einer Institution eigener und nicht relativierbarer Würde. Da dem Menschen die Aufgabe der Identitätsbildung zukommt, diese aber erstens nur in der Wechselbeziehung zu anderen Menschen erfolgen kann und zweitens erst in der Gesamtheit des gelebten Lebens ans Ziel kommt, ist die Unverbrüchlichkeit, Unauflöslichkeit der Ehe notwendig. Sie darf nicht für fremde Zwecke wie zum Beispiel zur Selbstverwirklichung oder zur rein generativen Tätigkeit missbraucht werden, sondern trägt ihren Zweck in sich selbst⁴⁸.

Ähnliches gilt vom Lebensschutz: der defizitäre Charakter der Schöpfung gibt gerade nicht Anlass, zwischen lebenswertem und lebensunwertem Leben zu unterscheiden, sondern *die Unantastbarkeit des Lebens folgt aus der Unabgeschlossenheit der individuellen Geschichte*⁴⁹. Ein Verfügungsrecht über fremdes Leben wäre sozusagen ein absoluter Anspruch auf etwas noch Relatives und auf Absolutheit sich Zubewegendes, also ein Anspruch vor der Zeit. Eine effektivere Begründung des Lebensschutzes müsste aber anders als bei Pannenberg ihren Ausgangspunkt bei einer absoluten und nicht revozierbaren Beziehung zwischen Schöpfer und Geschöpf nehmen.

Quasi deontologische Dimensionen begegnen bei Pannenberg zudem in der Andeutung notwendiger und bleibender *Beurteilungskriterien für ethische Entscheidungen*. Gegenüber einer tiefenpsychologisch argumentierenden permissiven Erziehung hält Pannenberg fest, dass Selbstwerdung gerade durch Selbst-

48 Pannenberg, *Ethik*, S. 125–126: die Ehe genießt „Priorität vor dem weiteren Umkreis der Familie ... als eine Institution eigener Würde, die gerade als solche die Basis und den Rahmen für das Leben der Familie bildet“; ebd., S. 126–127: „Für unser heutiges Verständnis kommt in der Unauflöslichkeit der Ehe außerdem die auf das Ganze der Lebensführung gerichtete Aufgabe der Identitätsfindung des Menschen zum Ausdruck, also die Personalität des Menschen, deren mitmenschlicher Sinn in der Unverbrüchlichkeit der ehelichen Gemeinschaft von Mann und Frau konkrete Gestalt findet“; ebd., S. 127: zur Selbstzwecklichkeit der Ehe.

49 Pannenberg, *Anthropologie*, S. 234: „Die Offenheit der Person über die Schranken jeder endlichen Realisierung hinaus auf ihre göttliche Bestimmung hin begründet schließlich die Unantastbarkeit des Individuums, die im Gedanken seiner Personwürde ausgedrückt wird. Person ist das Ich als das ‚Antlitz‘, durch das hindurch sich das Geheimnis der noch unabgeschlossenen Geschichte eines Individuums auf dem Wege zu sich selbst, zu seiner Bestimmung bekundet“; vgl. ebd., S. 235.

überwindung geschieht, Korrekturen zur Orientierung notwendig sind⁵⁰. Erst durch Unterscheiden ist dienende Beziehung möglich; ein Gleichheitsdenken führt zur Indifferenz und untergräbt den sozialen Charakter der Gesellschaft⁵¹.

2. Schöpfung als konstitutives Implikat der Universalität

Pannenberg verfolgt mit seinem Ansatz ein *apologetisches Anliegen*. Ihm geht es darum, eine größtmögliche Allgemeinheit und Plausibilität der theologischen Inhalte zu erreichen. Die Anthropologie erscheint ihm dabei als diejenige Wissenschaft mit dem größten Grad an Abstraktion und Nachvollziehbarkeit, weil sie jedem menschlichen Adressaten beim Blick auf sich selbst unmittelbar einleuchtet beziehungsweise im Lebensvollzug ein unumgängliches Thema darstellt⁵². Motivierend wirkt die negative Erfahrung mit den Konfessions- und Religionskriegen, die einen Ausgangspunkt bei einer allgemeineren Grundlage als dem Lehrgebäude einer positiven Religion nahe legt, um die Toleranz zu wahren⁵³. Pannenberg möchte die traditionellen theologischen Inhalte übersetzen, in einer anderen Sprache und von neuen Bezugspunkten her vor Augen führen, ohne sie

50 Unterscheidung zwischen dem subjektiv für gut Gehaltenen und dem tatsächlich für uns Guten: Pannenberg, *Ethik*, S. 28: „These, daß das Gute das ist, was wir erstreben, obwohl wir es oft verfehlen, weil das, was wir für das Gute halten, in Wahrheit nicht gut für uns ist“; Kritik am Hedonismus: ebd., S. 52; ders., *Anthropologie*, S. 75: Maßstab für Umgang mit Schöpfung in Gottes Schöpferwillen; zur Psychoanalyse: ders., *Ethik*, 118f.: „Als unmoralisch erscheint dann nicht mehr die Ausbildung von in der Gesellschaft als ungehörig und lästig empfundenen Verhaltensweisen. Als unmoralisch stellt sich vielmehr die Zumutung dar, solche Verhaltensweisen zu unterlassen, wenn sie als Ausdruck der freien Selbstentfaltung einzelner auftreten. Das verbindet sich dann mit der Erwartung von Toleranz durch die Mitmenschen, deren Toleranzbereitschaft dadurch oft in hohem Maße strapaziert wird“ (vgl. dazu ders., *Anthropologie*, S. 145); vgl. auch zur Vorgängigkeit Gottes: ders., *Ethik*, S. 92; gegen Verständnis von Freiheit als Indifferenz: ebd., S. 112–113.

51 Pannenberg, *Ethik*, S. 117: „Schon im Akt der Zuwendung selber liegt eine hervorhebende Unterscheidung – eine ‚Diskriminierung‘ – dessen, dem sie sich zuwendet, von allen übrigen. Entsprechendes gilt von dem Dienst an anderen, der sich nicht allen zugleich widmen kann und für den Prioritäten der Zuwendung gelten müssen ... Das sind Unterscheidungen, die erkennen lassen, daß der Gleichheitsgrundsatz in Sachen der Liebe nicht maßgebend ist“.

52 Pannenberg, *Anthropologie*, S. 21: „Außerdem, eine Anthropologie, die Gottes Wirklichkeit schon voraussetzen würde, könnte nicht zur Grundlegung der Theologie im ganzen beitragen, deren Thema ja eben die Wirklichkeit Gottes ist ... *fundamentaltheologische Anthropologie* ... Diese argumentiert nicht von dogmatischen Gegebenheiten und Voraussetzungen aus, sondern wendet sich den Phänomenen des Menschseins zu, wie sie von der Humanbiologie, der Psychologie, Kulturanthropologie oder Soziologie untersucht werden“ (Hervorheb. im Orig.); vgl. ebd., S. 22; ders., *Ethik*, S. 5. 81; ders., *ThPh*, S. 359.

53 Pannenberg, *Ethik*, S. 14: „die Aufnahme der Toleranzidee in den Wahrheitsanspruch der christlichen Lehre selbst ... als Möglichkeit ..., auch den Allgemeinheitsanspruch für die christliche Lehre zu erneuern“; vgl. ders., *ThPh*, S. 138. 140.

substanziell wesentlich zu verändern⁵⁴. Dabei ist er sich der Gefahren einer rein anthropologischen Argumentation bewusst. Die Anthropologie würde auf sich gestellt und ohne Gottesbezug in die Irre führen. Sie stellt einen – vor allem formalen – Pol einer konsequent auf das Eschaton ausgerichteten Spannung dar. Das Anliegen Pannenberg's kommt in der *Verknüpfung der gegensätzlichen Erkenntnismethoden des Rationalismus und Supranaturalismus* zum Ausdruck. Der Rationalismus soll die Vermittelbarkeit der Aussagen garantieren, der Supranaturalismus deren Wahrhaftigkeit⁵⁵.

Pannenberg führt die Auseinandersetzung der Theologie mit anderen Wissenschaftsdisziplinen, aber auch innerhalb der Theologie in der Weise der *Abgrenzung gegenüber Partikularisierungen, Vereinseitigungen, Einengungen*. Dies gilt erstens im *erkenntnistheoretischen* Bereich. Theologische Aussagen sollen zwar anthropologisch beziehungsweise rational evident gemacht werden. Aber sie können gerade wegen des Allgemeinheitsanspruches nicht nur eine Extrapolation menschlicher Subjektivität sein. Die Anthropologie ist ein Kampffeld, weil das Abgleiten in eine Anthropozentrik nahe liegt. Als problematisch erscheint Pannenberg auch eine rein rationale, deduktive, abstrakte Argumentation ohne empirisch-konkrete Haftpunkte wie etwa bei Kant⁵⁶.

-
- 54 Pannenberg, *Anthropologie*, S. 122: „Damit braucht jedoch nicht auch die Intention des Erbsündendogmas, die Radikalität und Allgemeinheit der Sünde, zu fallen [sic!]. Sie muß nur *auf neuen Wegen* begründet werden“; ebd., S. 131 (anthropologischer Aufweis); ders., *Ethik*, S. 99: „Die christlich-ethische Urteilsbildung zu allen diesen Fragen muß durch eine kritische Verarbeitung der sozialen Wirkungsgeschichte des Christentums *vermittelt* sein, um nicht entweder zu unkritischer Anpassung an die jeweils gegenwärtigen Gegebenheiten oder aber zu kraftlosen Postulaten zu gelangen, die der gesellschaftlichen Wirklichkeit der menschlichen Lebensführung äußerlich entgegnetreten“; ders., *Offenbarung*, S. XII: „Der Begriff der Selbstoffenbarung Gottes wird dadurch ... auch unter den Bedingungen neuzeitlichen Bewußtseins *empirisch beziehbar und einlösbar*“ (Hervorheb. C. H.).
- 55 Pannenberg, *Offenbarung*, S. XIII: positiver Rekurs auf Carl Ludwig Nitsch mit dessen Überwindung des Gegensatzes von Rationalismus und Supranaturalismus; ebd., S. 105: „Diese Unerschöpflichkeit des Offenbarungsgeschehens als eschatologischen Geschehens für unser Begreifen ist sehr wichtig: Man mißverstehst sonst leicht das bisher über das Wissen vom Selbsterweis Gottes Gesagte als rationalistisches Bescheidwissen“; vgl. ders., *Ethik*, S. 102: in Mt. 5,45 Bezugnahme auf den Schöpfergott und Begründung von ihm her, „aber sie eröffnet doch den Raum für eine ethische Reflexion auf der Basis der Geschöpflichkeit des Menschen“; zur Reziprozität von Theologie (Gottesbeziehung) und Anthropologie (rationale Evidenz) vgl. auch ders., *ThPh*, S. 299; ders., *SyTh III*, S. 584 (bei Beschränkung auf Anthropologie nur Postulate möglich).
- 56 Pannenberg, *Ethik*, S. 13: Scheitern der Aufklärungsphilosophie wegen rein anthropologischer Begründung ihrer Sätze; ebd., S. 53–54 (gegen Kants Formalismus); ders., *Anthropologie*, S. 12: im 18./19. Jahrhundert zunehmende Anthropozentrik der Theologie; „demgegenüber trat die Weltherrschaft Gottes in der Schöpfung und in der eschatologischen Zukunft seines Reiches zurück“; ebd., S. 15: von K. Barth „Gefahr einer anthropozentrischen Umklammerung der Theologie“ gesehen; ebd., S. 16: „Dennoch kann die Theologie die Wahrheit gerade ihres Redens von Gott nur vertreten, wenn sie der atheistischen Religionskritik gegenüber zunächst einmal auf dem Felde der Anthropologie argumentiert“; vgl.

Zu *ethischen* Partikularisierungen kommt es zweitens, wenn die Normen rein subjektiv und ohne Anspruch auf Allgemeingültigkeit begründet werden oder wenn deren Gültigkeit den jeweils individuellen Gegebenheiten oder Bedürfnissen untergeordnet wird. Ein Egoismus, der sich der wohlwollenden Ausrichtung auf andere hin verschließt, stellt eine unzulässige Verkürzung der menschlichen Existenz dar⁵⁷. Problematisch ist auch die Orientierung an Gruppeninteressen und Polarisierungen wie etwa im sozialistischen Klassenkampfdenken⁵⁸.

Drittens ist die *Zeit* – ähnlich wie der Tod – für Pannenberg keine neutrale Größe, sondern steht mit ihrer Abfolge von Augenblicken für die Atomisierung der individuellen und gesellschaftlichen Existenz. Problematisch verhält sich ein Mensch, der seine Identität im jeweiligen, punktuellen Jetzt der Gegenwart sucht und dabei die Relativität und Vergänglichkeit dieser Grundlage übersieht⁵⁹.

Viertens wird in einem *existenziellen* Partikularismus, der die anderen Partikularismen einschließt, nach Pannenberg das Wesen der *Sünde* offenbar. Sünde wird weniger von der Gottesbeziehung direkt her, sondern von der Verfehlung der teleologischen Bestimmung des Menschen allgemein her definiert. Es geht um die Leugnung beziehungsweise Verweigerung der die partikularen Bezugspunkte überwindenden Exzentrizität des Lebens. Angst und Sorge sind Ausweis einer Zentrierung um sich selbst, einer Bindung an den Augenblick oder an die subjektive Innerlichkeit⁶⁰. In der Sünde wird die teleologische Struktur des Menschen sozusagen umgekehrt, so dass sie sich auf beziehungsweise gegen ihn

ders., *SyTh III*, S. 587; ders., *ThPh*, S. 16: gegen eine Verselbständigung der Einzelwissenschaften.

57 Pannenberg, *Ethik*, S. 27: gegen intuitionistische Ethik, „in der ethische Urteile sich grundsätzlich wie subjektive Geschmacksurteile darstellen“; ebd., S. 86–87: „Im Wohlwollen öffnet sich der Mensch für andere, wird er hinausgehoben über sein egoistisches Selbstinteresse“; zur Ambivalenz der Demokratie (einerseits keine Verabsolutierung einer einzelnen Instanz, andererseits aber Wechselhaftigkeit der Normen wegen Mehrheitsprinzip): ebd., S. 138–139; ders., *Anthropologie*, S. 115: „wir ... neigen ... dazu, seine [Gottes; C. H.] Anweisungen als auf unsere Situation nicht zutreffend zu betrachten oder an ihrer göttliche Autorisierung überhaupt zu zweifeln ..., sobald dem Inhalt seiner Forderungen eine feste, triebhafte Verhaltensorientierung entgegensteht“.

58 Pannenberg, *SyTh III*, S. 592; ders., *Ethik*, S. 88.

59 Pannenberg, *SyTh III*, S. 605f. 644.

60 Pannenberg, *Ethik*, S. 35: Sünde: „die Umbiegung der Richtung auf das Gute, so daß das Streben der Menschen nun auf sie selber zentriert ist“; ebd., S. 87 („Ichbefangenheit“); vgl. ebd., S. 104. 107; ders., *Anthropologie*, S. 82: „Erst die Verschllossenheit des Ich in seine Entgegensetzung gegen alles andere fixiert es im Widerspruch zu seiner exzentrischen Bestimmung“ (vgl. ebd., S. 77. 79. 106: Selbstverschließen des Ich in einer „quasi animalischen Zentralität“; ebd., S. 116: „die Verfehlung des Guten immer auch Selbstverfehlung“; ebd., S. 149: „das Bewußtsein des Abstandes ..., in dem der Mensch von sich aus dieser seiner göttlichen Bestimmung noch gegenübersteht“; vgl. ebd., S. 514). Eine existenzielle Partikularisierung liegt auch dann vor, wenn etwa bei Descartes der Geist vom Bewußtsein her im dualistischen Sinne verstanden wird statt als einheitsstiftende Größe in den Prozessen des Lebens (ebd., S. 506).

selbst richtet. Man wird allerdings fragen müssen, ob das Gewicht der Sünde genügend ernstgenommen wird, wenn sie primär über ein Zurückbleiben hinter Forderungen des innerweltlichen Zusammenlebens begründet wird.

Wie schon im Bezug auf die Ausweitung der Dimension des Buchstabens im Gegenüber zum Geist bei der Schrifthermeneutik deutlich wurde, kann man nicht uneingeschränkt der Ablehnung von Partikularismen zustimmen. Es besteht ein Unterschied darin, ob die Partikularisierung von Gott oder vom Menschen her erfolgt. Partikularisierungen des Menschen stehen dem Universalanspruch Gottes entgegen. *Gott dagegen kann die universale Gültigkeit und Wirksamkeit seines Tuns und Anspruches gerade mit einer bewussten Bindung an konkrete, partikulare Größen bekräftigen.* Das wird in der Leiblichkeit des Wortes Gottes im Schriftwort der Bibel und in der Bindung des Heiligen Geistes an die äußeren Elemente in den Sakramenten deutlich. Umgekehrt könnte man bei Pannenberg selbst gewisse erkenntnistheoretische Partikularisierungen wenigstens der Tendenz nach entdecken: so scheint alles Gewicht auf der noetischen Applikation durch den Menschen zu liegen und nicht auf der personalen Begegnung mit Gott im Heiligen Geist beziehungsweise auf der gegenwärtigen, zueignenden, verändernden Wirkkraft des Wortes Gottes. Pannenberg spricht bezeichnenderweise gelegentlich von dem *Gottesgedanken*, nicht von dem im personalen Gegenüber zum Menschen wirkenden Gott⁶¹. Hier könnten sich ungewollt, aber nicht ganz unvermeidlich subjektivistische beziehungsweise rationalistische Engführungen nahe legen.

Aus der Feststellung vorhandener Partikularismen einerseits und teleologischer Strukturen andererseits ergibt sich als von aller Bewegung, Veränderung und Zerrissenheit nicht betroffene Dimension der Bezugspunkt einer *Einheit, Ganzheit, Universalität*. Das gilt für die individuelle Existenz, die in der Zusammenschau und gleichzeitigen Überbietung der einzelnen Augenblicke, Erlebnisse und Taten des Lebens ihre Sinn Ganzheit erfährt. Die einzelnen defizitären Punkte beziehungsweise Stationen des Lebens werden dabei integriert, nicht aber an sich in Frage gestellt. Der Tod des Menschen und das Ende der Welt korrespondieren einander als zu erwartender Einschnitt, der dann die zuvor ambivalente und fragmentarische Situation vereindeutigen wird. Der Einheitsgedanke meint sowohl die innere Einheit der Individuen als auch diejenige zwischen Individuum und Kosmos⁶². Aber auch die gesellschaftlichen Spaltungen werden durch die

61 Pannenberg, *Offenbarung*, S. XII: „Dabei leistet die Erfahrung der Geschichte, insbesondere im Hinblick auf die Offenheit geschichtlich erfahrenen Sinnes für eine nur von ihrer Zukunft her vollendbare Sinn Ganzheit, die Vermittlung des *Gottesgedankens* mit der Welt in ihrer Säkularität“; ders., *Anthropologie*, S. 71: „Solche Erfahrung des Gerichts im *Bewußtsein* der eigenen Unangemessenheit zur göttlichen Wirklichkeit ist die unvermeidliche Kehrseite des *Bewußtseins* der Zugehörigkeit des eigenen Lebens zu einer dieses Leben übersteigenden, göttlichen Wirklichkeit“ (Hervorheb. C. H.).

62 Zur eschatologischen Versöhnung von Individualität (Auferstehung) und Sozialität (Reich Gottes) vgl. Wenz, *Theologie*, S. 261f.

Perspektive der umgreifenden Ganzheit überwunden. Eine ethische Synthese findet außerdem darin statt, dass das Streben nach Glück bei der Befolgung der Normen in einem tugendhaften Leben positiv integriert und realisiert wird⁶³.

Eine erkenntnistheoretische Synthese erlaubt die positive Rezeption außertheologischer Inhalte und Begriffe. Pannenberg überprüft deren Verwertbarkeit für die theologische Argumentation und ihre Kompatibilität mit theologischen Grundeinsichten. Auswahlkriterium ist jedoch weniger die Heilige Schrift oder die eigene konfessionelle Lehrtradition als vielmehr das Maß der empirisch-rationalen Plausibilität. So lehnt Pannenberg zum Beispiel einen direkten Rekurs auf die göttlichen Gebote ab, wie er in der Reformation durch die via Röm. 2,14f. erfolgende Gleichsetzung der zehn Gebote mit dem Naturrecht stattfand. Vielmehr strebt er einen breiteren Begründungszusammenhang der Gebote von der sokratisch-platonischen Frage nach dem Guten her an⁶⁴. Auch Ambrosius habe die biblischen Gebote mit der philosophischen Tugendlehre verknüpft⁶⁵. Allerdings erscheinen die Dialogpartner nicht als völlig gleichberechtigt. Im Verhältnis reziproker Interpretation überwiegt das Interesse der Theologie an einer Universalisierung ihrer Inhalte. Die theologischen Aussagen unterliegen einem *formalen* Prüfkriterium im Sinne einer für die Allgemeinheit verständlichen Übersetzung. Die philosophischen Aussagen dagegen werden unter Umständen auch

63 Pannenberg, *Ethik*, S. 34: „Nur begründet das Glück eben nicht den sittlichen Wert, sondern folgt aus der Anhänglichkeit an ihn“ (mit Scheler gegen Kant); ders., *Offenbarung*, S. XIII–XIV: „erst die *Integration*, die ‚Anakephalaiosis‘ des Ganzen aller endlichen Wirklichkeit in einem einzelnen Geschehen ermöglicht es, in bezug auf dieses Geschehen und auf die Weise der hier erfolgten Integration (christlich als ‚Versöhnung‘ der Welt in Jesus Christus) von einem dementsprechenden Offenbarsein Gottes (christlich als ‚Liebe‘) zu sprechen“; vgl. ebd., S. XIV; ders., *Anthropologie*, S. 66: „Noch im Hinausgehen über alle Erfahrung oder Vorstellung wahrzunehmender Gegenstände bleibt der Mensch exzentrisch, bezogen auf ein anderes seiner selbst, nun aber auf ein Anderes jenseits aller Gegenstände seiner Welt, das zugleich diese ganze Welt umgreift und so dem Menschen die mögliche *Einheit* seines Lebensvollzuges in der Welt und trotz der Mannigfaltigkeit und Heterogenität ihrer Einwirkungen verbürgt“; ebd., S. 73: „Nur dadurch nämlich, daß der Mensch in seiner exzentrischen Selbsttranszendenz hinausgreift über das unmittelbar Gegebene *bis auf den weitesten, alle endlichen Dinge übergreifenden Sinnhorizont* – nur dadurch vermag der Mensch den einzelnen Gegenstand in seiner Bestimmtheit zu erfassen, durch die sich dieser Gegenstand von anderen unterscheidet“ (vgl. ebd., S. 69); ebd., S. 102: „Frage nach der *Einheit* des Menschen wird ausgetragen in seinem Selbstbewußtsein“; ebd., S. 228: „Person ist der Mensch in seiner *Ganzheit*, die das Fragmentarische seiner vorhandenen Wirklichkeit überschreitet“ (alle Hervorheb. C. H.); ebd., S. 493f. 497: für den Zusammenhang einer historischen Darstellung ist ein Referenzsubjekt notwendig – dieses ist aber eine Einheit, die erst aus der Abfolge der Ereignisse entsteht; ebd., S. 498: Parallele individueller Tod / Weltende.

64 Pannenberg, *Ethik*, S. 43f (auch unter Hinweis auf den teleologischen Ansatz Thomas von Aquins). 95, 100.

65 Ebd., S. 46.

in ihrem *materialen* Gehalt korrigiert und nur in dieser Form rezipiert⁶⁶. Die Philosophie beziehungsweise die Sozialwissenschaften können für sich noch nicht eine völlige Universalität, Allgemeinverständlichkeit und –verbindlichkeit erreichen. Eine Ethik ohne Dogmatik ist nach Pannenberg nicht möglich. Die Dogmatik begegnet allerdings vor allem in Form einer *Asymmetrie der Theologie über die Philosophie hinaus*, in der eschatologischen Ausrichtung⁶⁷. Erst vom Ende der Geschichte her wird die Wahrheit endgültig und unabweisbar manifest; erst am Ende ist die Selbstoffenbarung Gottes abgeschlossen und fügen sich die partiellen Einzelschritte dorthin zu einer sinnvollen Einheit zusammen⁶⁸. Die geschichtliche beziehungsweise noetische Asymmetrie ist begründet im Wirken Gottes: *Gott ist nicht unmittelbar der Ausgangspunkt, aber der Garant für das Gelingen der Synthese*; zwischen ihm und der Totalität alles Wirklichen besteht das Verhältnis einer wechselseitigen Verwiesenheit⁶⁹.

66 Ebd., S. 86: „Die Beziehung der ethischen Thematik auf den Gottesgedanken muß selber im Gange der ethischen Argumentation erst gewonnen und geklärt werden“; vgl.: notwendige Einführung der spezifisch christlichen Dimension der Anthropologie (Bestimmung des Menschen und Sünde als deren Verfehlung, Individualität): ebd., S. 104; ders., *ThPh*, S. 113f. Die Offenbarung steht nicht in einem Gegensatz zu natürlichem Erkennen: ders., *Offenbarung*, S. 98f.

67 Pannenberg, *Ethik*, S. 99: „Die christlich-ethische Urteilsbildung zu allen diesen Fragen muß durch eine *kritische Verarbeitung* der sozialen Wirkungsgeschichte des Christentums vermittelt sein, um nicht entweder zu unkritischer Anpassung an die jeweils gegenwärtigen Gegebenheiten oder aber zu kraftlosen Postulaten zu gelangen, die der gesellschaftlichen Wirklichkeit der menschlichen Lebensführung äußerlich entgegentreten“; ebd., S. 100 (keine rein rationale Begründung der Ethik); ebd., S. 101: „Auf dieser Basis [der eschatologischen Botschaft Jesu; C. H.] müßte die Plausibilität der Verbindung von christlichem Ethos und Naturrecht heute neu begründet werden“.

68 Vgl. Gerald W. MacCulloch, *Creation to consummation: The theology of Wolfhart Pannenberg*, in: *ATHr* 83, 2001, S. 115–128, besonders S. 122. 123. 126.

69 Asymmetrie zugunsten Gottes: vgl. Pannenberg, *Ethik*, S. 73: „Der Begriff des Reiches Gottes als Ort der Gemeinschaft des Menschen mit Gott präzisiert nämlich den Gedanken, daß Gott das höchste Gut für den Menschen und Grund jeder anderen Gestalt des Guten in ihrer Vorgängigkeit vor allem Streben der Menschen nach dem *für sie* Guten ist. Insofern kommt dem Reichgottesgedanken allgemeine ethische Relevanz zu, auch für eine rein philosophisch-ethische Reflexion“ (Hervorheb. im Orig.); ebd., S. 93: „In biblischer Perspektive kann die Basis des gemeinsamen Gottesglaubens keineswegs als zur Not auch entbehrlich für die Verbindlichkeit der Weisungen betrachtet werden“; ders., *Offenbarung*, S. XII: „Der Begriff der Selbstoffenbarung Gottes wird dadurch als Offenbarung der *alles bestimmenden Wirklichkeit im Ganzen des geschichtlich offenen Prozesses der Welt*, bzw. in Weisen der Antizipation seiner Totalität, auch unter den Bedingungen neuzeitlichen Bewußtseins empirisch beziehbar und einlösbar“; ebd., S. IX: „Die Geschichte wird also zum Gottesbeweis, freilich erst an ihrem Ende“ (vgl. ebd., S. XI. XV); ders., *ThPh*, S. 121: „Das Handeln Gottes *umgreift und durchdringt* das Handeln seiner Geschöpfe, auch das der Menschen“; ebd., S. 15: „Von Gott reden bedeutet, vom schöpferischen Ursprung *alles Wirklichen zu reden*“ (Hervorheb. C. H.). Von einer Asymmetrie spricht auch Gregersen, *Einheit*, S. 112: „Es gibt folglich eine *gegenseitige* Beleuchtung von der einen Selbstoffenbarung Gottes und den vielen Selbstbekundungen Gottes in der Geschichte, obwohl diese

Pannenberg hält weder eine Aufhebung der Philosophie in der Theologie noch das Umgekehrte für möglich, sondern möchte wie Thomas von Aquin die Theologie zwar der Philosophie überordnen, die Philosophie dadurch aber vollenden⁷⁰. Die Theologie ist auf den Vernunftgebrauch angewiesen, um dem Universalanspruch Gottes Rechnung zu tragen⁷¹. In methodisch-formaler Hinsicht stellt die Philosophie einen unumgänglichen Bezugsrahmen dar und ist unter Maßgabe der Verallgemeinerbarkeit der Aussagen der Theologie überlegen. Deswegen gesteht Pannenberg der Philosophie die Aufgabe zu, Kriterien für die Beurteilung der Plausibilität religiöser Wahrheitsansprüche zu entwickeln⁷². Das Verhältnis beider Disziplinen ist ein wechselseitiges: die Philosophie stellt ein kritisches und orientierendes Gegenüber für die Theologie dar; die Theologie ist aber auch für die Philosophie notwendig, weil ohne den Gottesbezug nur ein vorläufiges, nicht umfassendes Verständnis des Menschen erreicht werden kann⁷³. Pannenberg kann gedankliche Parallelen aufzeigen wie zum Beispiel zwischen der Erbsündenlehre und dem „radikalen Bösen“ bei Kant⁷⁴. In einigen Fällen begegnen unmittelbar positive Rezeptionsvorgänge im Bezug auf außertheologische Einsichten und Begrifflichkeiten (zum Beispiel Aufnahme des dialogischen Personalismus durch das Relations-Denken in der neueren Theologie; Begriff der „Weltoffenheit“ Schellers und Gehlens beziehungsweise der „Exzentrizität“ Plessners in Pannenburgs Anthropologie)⁷⁵. Die materiale Überordnung der Theologie, die in dem sozusagen gesamtgeschichtlichen Mehr Gottes über alle partikularen Bestimmungen und Annäherungen ihren Grund hat, kommt in der kritischen Modifikation und Assimilation außertheologischer Inhalte durch die Theologie zum Ausdruck. Die stoische Naturrechtslehre wird durch den Bezug auf den Sündenfall umgestaltet⁷⁶. Die antike Tugendlehre wird zwar aufgenommen, aber es tritt der Glaube anstelle der Weisheit an die Spitze der Rangfolge unter den Tugenden⁷⁷. Der Kontingenzbegriff wird nicht in der Unbestimmtheit der Materie begründet, sondern in der Freiheit des göttlichen Willens; der Unsterblichkeitsbegriff Platons wird individualisiert; im prozessualen Begriff der Gottesebenbildlichkeit bei Herder führt das Fehlen der Christologie zum Missverständnis der Geschichte als Entfaltung menschlicher Naturanlagen⁷⁸. Nicht jede Entwicklung der Philosophie und Sozialwissenschaften ist zu bejahen oder rezipierbar; es muss vielmehr innerhalb der außertheologischen Gedanken differenziert werden⁷⁹. Die Aufnahme der Theologie durch die Philosophie kann zur Ausbildung von Säkularisaten führen, die in ihrer Problematik aufgezeigt werden müssen: das ist zum Beispiel der Fall bei der Umformung des Versorgungsgedankens zum Fortschrittsdenken, bei dem der Mensch zum Subjekt der Geschichte wird⁸⁰. Unter Umständen kann mit empirischen Argumenten das theologische Anliegen gegenüber Behauptungen der Sozialwissenschaften vertreten werden, zum Beispiel durch den

Wechselseitigkeit asymmetrisch strukturiert ist: Die Geschichte Jesu wird als Muster verstanden, dem nichts grundsätzlich Neues hinzugefügt werden kann“ (Hervorheb. im Orig.).

70 Pannenberg, *ThPh*, S. 27f. 35f.

71 Ebd., S. 15. 23.

72 Ebd., S. 363f; vgl. ebd., S. 367: die Theologie spricht nur sachgerecht, wenn „ihr Reden von Gott auf ein Gesamtverständnis der Wirklichkeit des Menschen und der Welt“ bezogen wird.

73 Ebd., S. 367; vgl. ders., *Anthropologie*, S. 18f.

74 Pannenberg, *Anthropologie*, S. 122.

75 Pannenberg, *ThPh*, S. 115f; ders., *Anthropologie*, S. 33–35.

76 Pannenberg, *Ethik*, S. 57.

77 Ebd., S. 122.

78 Pannenberg, *ThPh*, S. 110. 113; ders., *Anthropologie*, S. 486f.

79 Z. B. im Bezug auf den arché-Begriff in der griechischen Philosophie: Pannenberg, *ThPh*, S. 124.

80 Pannenberg, *ThPh*, S. 132.

Hinweis auf die Selbstschädigung des Menschen durch das Böse gegenüber der These, bei der Bosheit, Aggression handele es sich um einen natürlichen Urtrieb⁸¹.

Pannenberg legt Wert darauf, dass die kreatürliche, subjektive Seite im Verhältnis von Gott und Mensch als unterscheidbare Größe ernstgenommen wird. Gott soll nicht in voluntaristischer oder vertikaler Weise dem Menschen gegenüber treten und diesem in völliger Fremdheit und Andersheit begegnen. Die theologischen Aussagen sollen nicht als heteronome Zumutung empfunden werden, sondern als etwas, das ureigenen, naturalen Strukturen und Anliegen des Menschen entspricht und entgegenkommt. Das Liebesgebot stößt nach Pannenberg im Menschen auf ein Echo, es bestärkt und befreit die menschliche Natur⁸². Das christliche Leben ist das wahrhaft natürliche Leben, weil es die im Menschen qua Menschsein vorhandene Bestimmung, seine teleologische Grundausrichtung realisiert. Mit Leibniz betont Pannenberg gegen Kant, dass ethische Forderungen wie die des Wohlwollens gegenüber anderen Menschen nicht nur als Pflicht an den Menschen herantreten dürfen, sondern tatsächlich seinen Neigungen entsprechen, da der Mensch selbst eine Freude am Tun des Guten hat, und so mehr Akzeptanz finden⁸³. Die Normativität der Ehe hat ihre Entsprechung und nachvollziehbare Begründung in der Personalität des Menschen, die der dauerhaften Gemeinschaft mit einem Ehepartner zu ihrer Entfaltung bedarf⁸⁴. Gott tritt in eine

81 Pannenberg, *Anthropologie*, S. 140–143.

82 Pannenberg, *Ethik*, S. 79: „Das Liebesgebot ist nur darum kein paradoxer Widersinn, weil Jesu Aufruf zur Liebe auf ein *Echo im Herzen* der Menschen rechnen kann, deren Leben immer schon durch die Liebe des Schöpfers begründet und zur Teilnahme an der Bewegung seiner Liebe geschaffen ist ... Die christliche Predigt der Nächstenliebe muß daran interessiert sein, daß die Agape nicht etwas dem Menschen Unnatürliches und Fremdes ist, das uns erst durch Jesus Christus begegnet und *zugemutet* würde. Der christliche Liebesgedanke *bestärkt und befreit* vielmehr eine *Anlage*“; vgl. ebd., S. 102f: „Der notwendigerweise auf dem Boden einer allgemeinen Anthropologie operierenden ethischen Argumentation darf eine Begründung ethischer Aussagen von Jesus Christus nicht unvermittelt entgegen treten ... So kommt gegenüber dem Verdacht einer religiösen Heteronomie der Begründungszusammenhang ethischer *Autonomie selbst in der Theonomie* in den Blick“ (Hervorheb. C. H.); vgl. ders., *Anthropologie*, S. 26; ders., *SyTh III*, S. 584: Gott nicht als fremder Gott.

83 Pannenberg, *Ethik*, S. 78f: von Leibniz her: „eine zur menschlichen Natur gehörige Neigung, andern mit Wohlwollen zu begegnen ... Diese latente Neigung wird aktiviert durch die Gnade, und so wird sie auch aufgenommen und aktiviert durch das Liebesgebot Jesu“; ebd., S. 19: die Rechtsnormen bedürfen „der Verwurzelung im moralischen Bewußtsein der Bürger“; ebd., S. 78: der „Rekurs auf die Tatsache des Wohlwollens“ ermöglicht „eine realistischere, menschlichere und auch tragfähigere Begründung der Ethik“; ebd., S. 87: „Christliches Leben ist also nichts anderes als ein wahrhaft natürliches Leben“. Das Gefälle zwischen der objektiven Seite (Gottesbeziehung) und der subjektiven (Auswirkungen für den Menschen) bleibt bestehen: die Seligkeit des Menschen ist nicht das Kriterium dafür, ob Gott das höchste Gut ist, wohl aber Begleiterscheinung und Folgewirkung des Sichhaltens an Gott als höchstes Gut (ebd., S. 38).

84 Ebd., S. 128.

positive Beziehung zum Geschöpf als Verheißungsempfänger; daher ist ein anthropologischer Aufweis seines Tuns nötig und möglich.

Die *Schöpfung* ist für Pannenberg in mehrfacher Hinsicht wichtig. Sie ist es – wie gesehen – erstens in negativer Hinsicht. Durch ihren unvollendeten, fragmentarischen Charakter, durch ihre Endlichkeit weist sie beständig über sich hinaus und strebt nach dem Unendlichen, Absoluten, Vollendeten. Kennzeichen der Schöpfung ist nicht nur ihr endlicher Charakter, sondern auch das Streben des Menschen als des wichtigsten Geschöpfes nach Partikularisierungen, die den unvollkommenen Zustand der Schöpfung noch weiter verstärken. Zweitens übernimmt die Schöpfung eine positive Funktion. Sie stellt den Bezugsrahmen der Erlösung, der Offenbarung, des Eschaton dar. Das gilt nicht nur in dem Sinne, dass sie Objekt des Erlösungshandelns Gottes ist, sondern auch darin, dass sie als der methodische Vermittlungsmodus fungiert. *Das Partikulare*, das menschliche Subjekt, das ethische Bemühen, die Philosophie und die Sozialwissenschaften, die Vernunft, der einzelne zeitliche Augenblick wird *integriert und zugleich finalisiert*. Der Universalanspruch Gottes, wie er im ersten Gebot zum Ausdruck kommt, begegnet nach Pannenberg nicht vorrangig in Konkurrenz zu Universalansprüchen partikularer Größen, sondern als Zusammenschau des gerade in den Universalansprüchen über sich hinausweisenden Partikularen. *Ohne das Partikulare ist das Universale, die Ganzheit und Einheit gar nicht denkbar*. Die Theologie ist demzufolge nicht eine Konfliktwissenschaft (O. Bayer)⁸⁵, sondern die Korrektur und Modifikation des Endlichen ist bei Pannenberg ein Mittel der Integration. *Überbietende Integration, Einbindung und zugleich Weiterführung, ist die Existenzweise der Theologie*.

Die Spannung zwischen defizitärem Charakter und positiver Funktion der Schöpfung als Garant der Objektivität und universalen Verifizierbarkeit theologischer Aussagen wird drittens überbrückt durch den Hinweis auf *vorhandene und nachweisbare teleologische Strukturen im Bereich des Kreatürlichen*. Hier haben dann auch positive ontologische Gedanken ihren Platz, mit denen wie gesehen Inhalte verbunden werden können, die sonst aus deontologischen beziehungsweise von Schöpfungsordnungen ausgehenden Denkmodellen bekannt sind.

Schöpfung und Erlösung sind nicht identisch, aber eng aufeinander bezogen. Der Akzent liegt in Pannenburgs Denken eindeutig auf der Erlösung, auf der Eschatologie, von der her die Schöpfung erst ihren Sinn und ihre Vollendung erhält⁸⁶. Eine Ontologie ohne Zukunftsbezug, als Explikation des an und für sich

85 Oswald Bayer, *Theologie*, HST 1, Gütersloh 1994, S. 521: „*Theologie ist primär Konfliktwissenschaft, nicht primär Integrationswissenschaft*“ (Hervorheb. im Orig.).

86 Pannenberg, *SyTh II*, S. 164f: „Schöpfung und Eschatologie gehören zusammen, weil erst in der eschatologischen Vollendung die Bestimmung des Geschöpfes, insbesondere des Menschen, endgültig realisiert sein wird. Doch Schöpfung und Eschatologie sind nicht unmittelbar identisch, jedenfalls nicht vom Standpunkt des Geschöpfes aus ... Eine Einheit bilden sie zunächst nur in der Perspektive des göttlichen Schöpfungsaktes“; ebd., S. 172: „Erst im Lichte der eschatologischen Vollendung der Welt wird der Sinn ihres Anfangs

Seienden, des Vorhandenen, Verfügbaren, Bleibenden ist für Pannenberg nicht denkbar⁸⁷. Es geht ihm in erster Linie um eine *Ontologie der Geschichte*, das heißt um die Geschichtlichkeit, Veränderung, Transzendierung als bleibende Struktur des Kreatürlichen. Erst in dem Sinne, nicht etwa im dankbaren Rückblick auf den Schöpfer, im Bekenntnis zum Gabecharakter der Schöpfung, im Bezug auf einen Anfang, kommt die Geschichtlichkeit des Ontischen in den Blick. Das Seiende ist kontingent weniger, weil es gegeben, geschaffen wurde, sondern weil es sich in ständiger Veränderung befindet und darin seine Relativität zum Ausdruck kommt.

Vielleicht kann man diese Beobachtungen folgendermaßen zuspitzen. Pannenberg vertritt trotz aller Berufung auf Augustin und Thomas von Aquin keine Substanzontologie, weil hier die defizitäre Struktur der kreatürlichen Möglichkeiten zu wenig gesehen wird und die Eschatologie, etwa die Auferstehung, mehr als Annex zur Schöpfung (Unsterblichkeit!) denn als alles durchdringender Bezugspunkt erscheint. Aber auch die lutherische Relationsontologie kommt für ihn nicht in Frage. Hier würde dem Wort Gottes eine schöpferische Kraft zugetraut werden, die sich ihr Gegenüber jeweils neu schafft, die gerecht spricht und gerecht macht, also neue Qualitäten herstellt und nicht nur quantitativ-graduelle Weiterführungen initiiert.

Was bei Pannenberg vorliegt, ist dagegen zunächst eine sozusagen *elliptische Ontologie*. Diese enthält allerdings ein *Achtergewicht*; sie wird verzerrt und aus der Ellipse wird eine eher *eiförmige Figur*. Die Schöpfung, das Seiende ist notwendig. Aber die Schöpfung spielt eine Rolle nur als Rahmen, der für ein Bild gedacht, ohne dieses aber sinnlos und auch nicht denkbar ist. Sie ist ein Ausgangspunkt, ein Sprungbrett für etwas stets Darüberhinausführendes. Das Seien-

verständlich“; ders., *SyTh III*, S. 689: „Das Ziel der Wege Gottes führt nicht über die Schöpfung hinaus, sondern sein Handeln ist in der Versöhnung der Welt und in ihrer eschatologischen Vollendung auf nichts anderes gerichtet als auf die Realisierung der Schöpfungsabsicht selber“; ders., *Offenbarung*, S. XII: „Dabei leistet die Erfahrung der Geschichte ... für eine nur von ihrer Zukunft her vollendbare Sinn Ganzheit, die Vermittlung des Gottesgedankens mit der Welt in ihrer Säkularität“; ebd., S. Vf: „eschatologische Affirmation seines Schöpfungswillens“; ders., *ThPh*, S. 122: „Der Schöpfungsglaube Israels wurde zum Ausgangspunkt des Gedankens, daß die ganze Menschheit Gegenstand des göttlichen Geschichtshandelns ist“. Vgl. auch Gregersen, *Einheit*, S. 120: „*Sub specie aeternitatis* erscheint also die Welt als ein *einziges* Schöpfungswerk“ (Hervorheb. im Orig.) (vgl. ebd., S. 127).

- 87 Pannenberg, *SyTh III*, S. 651: „Erst im Rahmen einer allgemeinen Ontologie der gegenwärtigen Realität des Seienden als konstituiert aus seiner eschatologischen Wesenszukunft gewinnen die Aussagen der Theologie über die eschatologische Heilsgegenwart ihre volle Plausibilität“; ebd., S. 573: „Ist doch die Zukunft Gottes der schöpferische Ursprung aller Dinge in der Kontingenz ihres Daseins und zugleich der letzte Horizont für die definitive Bedeutung und also für das Wesen aller Dinge und Ereignisse“; ders., *Offenbarung*, S. XIII, Anm. 13: nicht richtig, „die Ontologie des endlich Seienden *ohne* den Bezug auf eine ausstehende Zukunft, die dieses Seiende in seine Wahrheit bringt (bzw. darin bestätigt) zu denken“.

de kann nicht in der Weise einer geraden, ruhenden Linie gedacht werden, sondern nur in gebogener, spannungsgeladener Form etwa vergleichbar einer Ellipse. Es ist ein Pol, ohne den die Spannung nicht zustande kommt. Aber innerhalb des Spannungsverhältnisses liegt alles Gewicht auf dem anderen Pol, der Eschatologie. In der Ellipse wird insofern keine sozusagen ausgeglichene Spannung manifest, sondern eine asymmetrisch auf das Ende der Geschichte, auf die alles integrierende Einheit hin verkrümmte. Mit dem Verlust der Symmetrie geht der Bedeutungsverlust der Ellipsen-Metaphorik einher. Entscheidend ist die Einheit, die Ganzheit des Verschiedenen, auf die das je Verschiedene und Fragmentarische hinweist und hinführt. Das Einzelne, die jeweilige Kreatur ist als solche in ihrer Partikularität, im Hier und Jetzt von untergeordnetem Interesse; wichtig ist es mehr als Referenzobjekt für die noetische Applikation, nicht aber in seiner geschöpflichen Besonderheit.

3. Dynamische Synthese: Pannenberg und Hegel

Pannenberg muss, gerade weil er den intensiven Dialog mit der Geistesgeschichte, mit der Philosophie, den Sozialwissenschaften und anderen theologischen Ansätzen sucht, in seinem Profil auch von den Abgrenzungen und Rezeptionen her verstanden werden. Er ist von einem Epochendenken nicht frei, das von bestimmten Einschnitten und Phasen der menschlichen Reflexion ausgeht, die nicht grundsätzlich in Frage gestellt werden dürfen und zu einem hermeneutischen Schlüssel für die Aufnahme oder die Vermittlung der christlichen Inhalte werden. So spricht er etwa von den „Bedingungen neuzeitlichen Bewußtseins“, die einen empirischen Ausweis theologischer Rede erforderlich machten, und meint, die Verknüpfung der Toleranzidee mit dem Wahrheitsanspruch der „Aufklärung“ zu verdanken⁸⁸. *Aber kennzeichnend für Pannenburgs Synthese-Denken ist, dass er Rezeption und Kritik verbindet.* An der Aufklärung und der durch sie eingeleiteten Säkularisierung des Denkens und der Gesellschaft kritisiert er die Ethisierung, die anstelle einer wirklichen philosophischen Aneignung des Christentums die christlichen Inhalte auf einen allgemeinen, rational zugänglichen Minimalkonsens reduziert. Die Zerrissenheit, Unversöhntheit der Menschheit, die aus der Absolutsetzung des Endlichen folgt, stellt Pannenberg als Signatur des aufgeklärten Zeitalters heraus⁸⁹.

⁸⁸ Pannenberg, *Offenbarung*, S. XII; ders., *Ethik*, S. 14.

⁸⁹ Pannenberg, *ThPh*, S. 34. 127. 286f; ders., *SyTh III*, S. 575. Positiv dagegen äußert sich Pannenberg zu Descartes, der noch nicht den Projektionsgedanken vertritt: ders., *ThPh*, S. 141: „Dabei ist die Reflexion des Menschen auf sich selbst zwar Ausgangspunkt, nicht aber sachliche Grundlage des Gottesgedankens. Entgegen der später erkennbaren Tendenz, den Menschen anstelle Gottes zum Fundament der Kultur zu machen und den Gottesgedanken als ein Produkt der menschlichen Psyche zu erklären, ging es zunächst um ein Ver-

*Pannenberg*s Eigenständigkeit kommt darin zum Ausdruck, dass er den vermeintlichen Gegenpolen Schleiermacher und Barth gleichermaßen einen Subjektivismus vorwirft. An Schleiermacher lobt er, dass dieser sich gegen den Dualismus gewehrt habe und im Weltlichen das Religiöse aufdecken wollte. Aber eine Universalität werde für die religiöse Anschauung gar nicht angestrebt, sondern gerade deren Individualität und Pluralität betont; sie bleibt insofern zufällig und beliebig. Dies ist Folge der Auffassung des Religiösen als eines rein anthropologischen Phänomens⁹⁰. Barth ist dagegen zwar ein notwendiges Korrektiv, weil er die Insuffizienz eines anthropozentrischen Ansatzes herausstellt. Aber bei Barth wird, so erkennt Pannenberg zutreffend, der Bezug des Handelns Gottes zur Schöpfung und zur Zeit nicht erkannt; es kommt zu einer Entzeitlichung der Eschatologie⁹¹. Der Subjektivismus-Vorwurf macht sich jedoch weniger an der aktualistischen Fassung zumal der Barthschen Ethik fest⁹², sondern am Fehlen der empirischen Verifikation. Würde der Außenbezug als Begründung der Objektivität am Ausgangspunkt bei Gott festgemacht und nicht in der Verklammerung von Schöpfung beziehungsweise Zeit einerseits und Erlösung beziehungsweise Eschaton andererseits, so könnte Barths Frontstellung gegen Schleiermachers anthropozentrischen Subjektivismus besser gewürdigt werden.

Pannenberg schließt sich in einem entscheidenden Punkt an *Hegel* an, um die Alternative von Anthropozentrik und Theozentrik zu umgehen. Der Ursprung eines theologischen Gedankens im deutschen Idealismus ist für ihn nicht Ausweis seiner Verwerflichkeit, auch wenn er den pauschalen Vorwurf eines Hegelianismus zurückweist⁹³. Wenn das Partikulare, Einzelne das Subjektive ist, so erscheint dessen Einbindung und Überhöhung im Universalen, Ganzen, Einheitlichen als Manifestation der Objektivität⁹⁴. Pannenberg lobt an Hegel vor allem die Betonung des Inkarnationsgedankens, mit dem das Christentum auf den Begriff

ständnis Gottes als oberster Bedingung der menschlichen Subjektivität und auch der Welt-erkenntnis“.

90 Pannenberg, *SyTh I*, S. 154–157; ders., *ThPh*, S. 246f; ders., *Anthropologie*, S. 13f.

91 Pannenberg, *Ethik*, S. 99. 101; ders., *Anthropologie*, S. 16. 56f.; ders., *SyTh III*, S. 579–582. 640.

92 Pannenberg grenzt sich trotz der gemeinsamen Akzentuierung der Eschatologie (vgl. ders., *Offenbarung*, S. XV) von der Barth-Schule, etwa J. Moltmann, ab. Hier werde das Reich Gottes als ein jeden Zustand der Welt und jedes menschliche Handeln in die Perspektive der Vorläufigkeit stellendes Futurum zu wenig ernstgenommen und die religiöse Zielvorstellung zu sehr mit menschlichem Handeln identifiziert (ders., *Ethik*, S. 70; vgl. zur Kritik an der Chiliasmus-Rezeption sowie am Zeit- und Raumbegriff Moltmanns: Wolfhart Pannenberg, *Anbrechende Zukunft: Jürgen Moltmanns Eschatologie*, in: EK 29, 1996, S. 76–78, hier S. 78).

93 Pannenberg, *Offenbarung*, S. VI. 8f. 20 (Herkunft des Gedankens der indirekten Selbst-offenbarung Gottes durch die von Gott gewirkte Geschichte im deutschen Idealismus).

94 Pannenberg, *ThPh*, S. 126. 246. 260. 265; ebd., S. 286: „Hegel hat überzeugend gezeigt, daß keine Position um die Behauptung einer Wahrheit herumkommt, die als *nicht nur subjektiv gültig* angenommen wird“ (Hervorheb. im Orig.).

gebracht, philosophisch durchdrungen wurde⁹⁵. In der *Inkarnation* kommt die Verbindung des Unendlichen mit dem Endlichen, die Synthese des Göttlichen und Menschlichen zum Ausdruck. Das Unendliche ist dann nicht nur durch den Gegensatz zum Endlichen definiert, sondern gerade durch seine Gegenwart im Endlichen. *Indem das Beschränkte durch Reflexion als das Beschränkte erkannt wird, wird es zugleich auf das Absolute bezogen*. Im Relativen, in der Schöpfung, wird gerade wegen seiner Relativität das Absolute, Gott, die Ewigkeit immer schon mit gedacht beziehungsweise ist mit gegenwärtig. Das Absolute ist die das Entgegengesetzte integrierende Einheit⁹⁶. Allerdings begegnet bei Hegel eine sozusagen *simultane Synthese*, was ihm den Vorwurf eines Pantheismus einbrachte⁹⁷. Schöpfung und Versöhnung werden zu logischen Denknöwendigkei-

- 95 Ebd., S. 126: die Inkarnation hat eine systematische Funktion, „weil die Menschwerdung Gottes die Idee Gottes als des wahrhaft Unendlichen in der Realität offenbar macht: Gott ist nicht nur in sich selber unendlich, in seinem Gegensatz zu allem Endlichen, sondern wahrhaft unendlich ist er erst dadurch, daß er durch die Sphäre des Endlichen nicht begrenzt, vielmehr auch in ihr gegenwärtig wird. An der Inkarnation Gottes in einem Menschen und somit auch in der Menschheit als solcher zeigt sich, daß der Gedanke des wahrhaft Unendlichen nicht bloß eine logische Idee ist“; ebd., S. 266: Christentum als Endpunkt des Erkenntnisweges, „weil hier nun die endliche Erscheinung in Gestalt des Menschen Jesus und also als dieses einzelne Endliche als zum Unendlichen oder Absoluten selbst gehörig erkannt ..., der Gegensatz des Absoluten zum Endlichen also aufgehoben und so Gott in seiner wahrhaften Unendlichkeit offenbar ist“; ebd., S. 276f (im Rückblick auf die Theologiegeschichte): „Eine begriffliche Durchdringung und Rechtfertigung des altkirchlichen Dogmas auf der Basis der Philosophie erschien nur wenigen als Chance für die Theologie“; zum notwendigen Gottesbezug im Hegelschen System: ebd., S. 296; vgl. ebd., S. 362. Vgl. zur Hegelrezeption auch: Michael Schulz: *Zur Hegelkritik Wolfhart Pannenberg und zur Kritik am „Antizipationsgedanken“ Pannenberg im Sinne Hegels*, in: MThZ 43, 1992, S. 197–227, hier S. 197: „versöhnende Vermittlung des aufgeklärten Bewußtseins mit den ... ‚positiven‘ Inhalten des christlichen Glaubens“.
- 96 Pannenberg, *ThPh*, S. 258f: „Das zuvor allein der Religion zugängliche Ganze des Lebens wird damit zum Gegenstand der Philosophie“; ebd., S. 260: das Absolute im Endlichen aufgewiesen, „so aber, daß es am Ende des Reflexionsganges auf die innere Widersprüchlichkeit jener Sphäre hervortritt als die das Entgegengesetzte integrierende Einheit“; ebd., S. 264: das Absolute „als die das Diesseits durchdringende, in ihm Gestalt gewinnende Wahrheit“; ders., *Anthropologie*, S. 67 (unter Bezugnahme auf Hegel): „Die Erfahrung des Endlichen als solche impliziert ... bereits seine Überschreitung und letzten Endes die Erhebung des Bewußtseins zum Gedanken des Unendlichen“.
- 97 Pannenberg, *ThPh*, S. 280f, relativiert größtenteils den Pantheismus-Vorwurf: „Darum genügte ... schon Hegels Kritik an der Einseitigkeit der Vorstellung eines der Welt *nur jenseitigen* Gottes und deren Ersetzung durch den Gedanken, daß das wahrhaft Unendliche nicht nur dem Endlichen entgegengesetzt, sondern als auch – diesen Gegensatz übergreifend – auf der Seite des Endlichen anwesend gedacht werden müsse, um den Verdacht auf Pantheismus bestätigt zu finden“; ebd., S. 288: „Daß der Begriff des wahrhaft Unendlichen dem Endlichen nicht nur entgegengesetzt sein kann, beruht darauf, daß das nur als Gegensatz zum Endlichen gedachte Unendliche *selber noch endlich* ist, weil der formale Begriff des Endlichen dazu bestimmt ist, das, was es ist, nur in einem Gegensatz zu anderem zu

ten in der Entfaltung der göttlichen Idee⁹⁸; das Kontingente wird verflüchtigt⁹⁹. Die Eschatologie spielt bei Hegel keine Rolle, da das Eschaton bereits in der Gegenwart realisiert ist. Die Geschichte erscheint bei Hegel in der Einschätzung Pannenberg's als Entfaltung einer im Begriff des Menschen an sich schon vorhandenen Anlage¹⁰⁰.

Pannenberg modifiziert den Ansatz Hegels, um seinen Problemen zu entgehen¹⁰¹. Die Akzentuierung der Eschatologie soll die Kontingenz bewahren und eine Gleichsetzung von Gott und Mensch, von Ewigkeit und Zeit, von Absolutem und Relativem verhindern. *Die Synthese erhält eine Dynamik, die über den jeweiligen Ist-Zustand hinausführt und die letztliche Unverfügbarkeit Gottes, die Uneinholbarkeit des Eschaton, das Mehr der Vollendung gegenüber dem Ausgangspunkt begründet.* Nur durch die konsequent futurische Ausrichtung wird dann der Gedanke der christologischen Antizipation möglich¹⁰². Für die Absolutheit eines einzelnen Geschehens in der Zeit wäre in Hegels Denksystem kein Platz¹⁰³.

Die Grundanliegen Pannenberg's sind zweifellos „konservativ“: es geht ihm um die Objektivität, die Historizität der theologischen Inhalte¹⁰⁴; er deutet das Reich Gottes futurisch, theozentrisch, erwartet das Entscheidende von Gott; er betont die Absolutheit und Exklusivität des Christusgeschehens und möchte das

sein“ (Hervorheb. im Orig.); allerdings Kritik an einer Verflüchtigung der Endlichkeit des Menschen bei Hegel: ebd., S. 296.

98 Ebd., S. 279f. 292.

99 Dazu Schulz, *Hegelkritik*, S. 208: „Die gleichsam ‚hinter‘ der Freiheit stehende und im Begriff des Subjekts zum Ausdruck kommende Notwendigkeit ist es also, die Zeit, Zufall und Zukunft ‚tilgt‘. Anders gesagt: Der Begriff macht zwar Geschichte, aber er selbst wird eigentlich nicht durch die Geschichte; er ‚lernt‘ in seiner apriorischen Transzendentalität inhaltlich nichts aus ihrem Aposteriori“; zur anthropologischen Seite ebd., S. 210, die Gegenlösung Pannenberg's: „Vielmehr wird der Mensch in der Gegenwart im Vorgriff auf seine Zukunft als dem Ort der Ganzheit seines Begriffs. Und erst die Zukunft ermöglicht Freiheit, weil sie Distanz zur Gegenwart und Vergangenheit schenkt und vor jeder präsentistischen, begrifflich-definitiven Fremd- oder Selbstvereinnahmung rettet“ (Hervorheb. im Orig.).

100 Pannenberg, *ThPh*, S. 289 (Selbstkonstitution des Ich bei Hegel als Problem); ders., *Anthropologie*, S. 488 (Geschichte als Entfaltung einer menschlichen Anlage); ders., *SyTh III*, S. 574f (Auflösung der Eschatologie).

101 Dazu Schulz, *Hegelkritik*, S. 198. 207.

102 Dazu auch Nicholas Adams: *Eschatology sacred and profane: The effects of philosophy on theology in Pannenberg, Rahner and Moltmann*, in: *IJST* 2, 2003, S. 283–306, bes. S. 289f.

103 Vgl. dazu Pannenberg, *Offenbarung*, S. 106.

104 Dies wird mit Zuspitzung auf die Auferstehung Christi etwa auch von dem führenden evangelikalischen Theologen Alister E. MacGrath hervorgehoben, Art. „Pannenberg, Wolfhart“, in: Ders. (Hg.): *The Blackwell encyclopedia of modern Christian thought*, Oxford 1993, S. 420–422. Er sieht, ebd., S. 421, in der Christologie von unten „new possibilities to Christian apologetics“ und betont gegenüber subjektivistischen und reduktionistischen Ansätzen, ebd., S. 422: „The recognition of an objective historical criterion prevents a degeneration into a vulnerable Jesuology of personal experience“.

schöpferische Wirken Gottes ernstnehmen. Diese Anliegen werden aber mit „liberalen“ Mitteln verfolgt: dazu zählen die Betonung von Teleologie und Veränderung, der dialogische Ansatz gegenüber Philosophie und Sozialwissenschaften, der Maßstab der Rationalität als Ausweis der Authentizität, das Synthese-Modell anstelle des Konkurrenz- bzw. Differenz-Gedankens allgemein.

Man wird fragen müssen, ob bei aller Stringenz und apologetischen Überzeugungskraft des Pannenberg'schen Systems der Preis seiner Grundentscheidungen möglicherweise zu hoch ist und der Argumentationsmodus Inhalt und Anliegen stärker als behauptet verändert. *Der Einfluss Hegels bleibt trotz der Modifikationen unübersehbar.* Wird die Individualität und Freiheit des einzelnen Geschöpfes genügend gewürdigt, wenn es zuallererst in seinem defizitären Charakter erkannt werden muss, um einen dann auch nur indirekten Bezug zu Gott herzustellen? Würde die Schöpfung von vorneherein als Gabe, als Zuspruch, als Bekenntnis gesehen, würde sie also von Gott her und nicht auf Gott hin verstanden, so würde sie in ihrem positiven Charakter deutlicher zum Ausdruck kommen als in der Weise eines gedanklich notwendigen, zudem stets neu aufgegebenen Implikats des Begriffs der Gesamtgeschichte. Das Konkrete, das Kreatürliche wird in reformatorischer Sicht weniger in einer Synthese als in einer bewussten Unterscheidung von Gott her benutzt und für sein Tun in Dienst gestellt, wie es in der Bindung des Heiligen Geistes an das äußere Schriftwort und an die äußeren Elemente in den Sakramenten geschieht. Das Vertrauen auf die Wirkkraft des Wortes Gottes, das den Glauben schafft, in dem es ergriffen werden darf, und das Gegenüber von Wort Gottes und menschlicher Tradition – immerhin elementare Einsichten evangelischer Theologie – kommen in Pannenberg's Ansatz eines evolutionären Monismus nicht vor und widersprechen auch dessen innerer Logik und Konsequenz. Das Fehlen reformatorischer Grunderkenntnisse offenbart die Grenzen des Integrationsbemühens Pannenberg's; die vorhandenen Traditionen und empirischen Beobachtungen werden letztlich eklektisch rezipiert. Ob die christologische Antizipation des Eschaton genügt, um der Quantifizierung des Verhältnisses von Gott und Mensch die bestimmende Rolle zu nehmen, darf bezweifelt werden. Der Antizipation kommt in zu geringem Maße der Charakter einer irreversiblen Zäsur zu, um Glaubensgewissheit bewirken zu können¹⁰⁵. Das Gewicht der Sünde würde es näher legen, auf eine Metakritik, das heißt auf die logische Widerlegung konkurrierender Ansätze von deren inneren Widersprüchen und äußeren Folgen her, zu setzen, im übrigen auf die Wirkkraft des Wortes Gottes zu vertrauen, statt auf eine rationale Nötigung zu hoffen. Ob mit diesen Andeutungen Anregungen gegeben werden, wie der Ansatz Pannenberg's durch die Betonung der setzenden, gegenwärtigen, neuschöpferischen Kraft des Wirkens Gottes ergänzt bzw. von dorthier umgestaltet werden könnte, ist die Frage.

105 Man mache sich das etwa an der Testfrage jedes theologischen Ansatzes klar, nämlich ob man Sterbenden je individuell Trost spenden, einen durchtragenden Halt zusprechen kann oder nicht.

Es trifft wohl eher zu, dass eine Modifikation ohne grundsätzlich verschiedene Grundentscheidungen im Bereich der theologischen Erkenntnistheorie nicht möglich ist.

Christian Herrmann: Transcendence and synthesis: The relation between creation and redemption in Wolfhart Pannenberg

In Pannenberg's view the individual creature, the particular moment, the revelation is deficient and fragmentary, pointing beyond itself to a wholeness and unity that will be realized only at the end of history, in the eschaton. Creation is important above all in the empirical founding and attainment of theological knowledge. Creation in the sense of a something that precedes any given moment and determines it is present in Pannenberg but also structurally in two areas: as anticipation of the end of history in the here and now (e. g. the resurrection of Christ) and in the ethical consequences (e. g. care for life, teaching about institutions, and norms that are binding and not placed in question by subjective factors).

Pannenberg proposes an integrating system of thought in contrast to thinking based on conflict and difference. He wants to overcome all forms of particularism and subjectivism by means of a synthesis that is applied in ethics, theology of history and theory of knowledge. The concrete and individual, the creature is logically as the object and point of departure for a process of implication. In the relationship between creation and redemption the weight lies on redemption or eschatology. He emphasises the action of God and the objective dimension of Christian existence. He goes back to the philosophy of Hegel, but modifies it. The principal difference lies in the eschatological orientation of Pannenberg.

Helmut Burkhardt

Die Bibel verstehen¹

Hinführung zum Thema

Kürzlich führte das ZDF eine Publikumsumfrage durch. Die Frage lautete: Welches ist ihr bestes Buch? Dass sich auf den vorderen Rängen dann das eine oder andere eher problematische Buch tummelte, sicher auch manche literarische Eintagsfliegen, verwundert nicht.

Erstaunlich aber war doch, dass die Bibel immerhin an zweiter Stelle rangierte. Ehrlich gesagt: damit hätte ich nicht gerechnet. Immerhin ist die Bibel doch bekanntermaßen ein christliches Buch – und Christliches steht in unserer Gesellschaft heute ja nicht unbedingt hoch im Kurs. An zweiter Stelle – und das dazu noch bei einem so alten Buch! Selbst in seinen jüngsten Teilen ist es fast 2000 Jahre alt, in seinen ältesten mehr als 3000 Jahre. Und so etwas wird heute noch gelesen, fragt man sich verwundert?

Nun, die hohe Stimmenzahl für die Bibel mag auch ein wenig erklärbar sein als bloße Nachwirkung ihrer einstigen Stellung in der christlichen Kirche, als diese noch das Leben der Menschen in unserem Land bestimmte. So mag man fragen, ob wirklich alle, die der Bibel ihre Stimme gaben, das aus eigener echter Überzeugung taten? Aber wie auch immer: Hätte man die Frage nur an bewusste Christen gerichtet, sie hätten sicher einmütig die Bibel sogar an die erste Stelle gesetzt.

Warum eigentlich? Das ist die erste Frage, der wir etwas näher nachgehen wollen. Die Bibel verstehen – das heißt zunächst einmal: Verstehen, was die Bibel eigentlich ist, und warum sie Christen so wichtig ist.

1. Verstehen, was die Bibel ist

Zunächst ist es schlicht eine leicht festzustellende Tatsache: christlichen Glauben hat es nie ohne Bibel gegeben. Zunächst zwar ohne das Neue Testament. Das so genannte „Alte“ Testament war die Bibel Jesu und der ersten Christen.² Aber sehr bald kam dann eben doch auch das Neue dazu.³ Und beide zusammen, als

1 Vortrag auf der Konferenz des Netzwerks bekennender Christen (NbC) in Neuhofen/Pfalz am 16.10.2004. Der bewusst allgemeinverständlich gehaltene Vortrag wurde nachträglich durch Anmerkungen ergänzt.

2 Vgl. u. a. J. Hänel: Der Schriftbegriff Jesu, BFChTh 24,5/6, Gütersloh 1919; O. Michel, Paulus und seine Bibel, BFChTh 18, Gütersloh 1929 (ND Darmstadt 1972).

3 Vgl. H. v. Campenhausen: Die Entstehung der christlichen Bibel, Tübingen 1968.

christliche Bibel, waren seither für die Kirche durch alle Jahrhunderte hindurch Grundlage und Maßstab aller religiösen Erkenntnis. Mochte sie auch im Mittelalter zunehmend hinter einer sich fast verselbständigenden kirchlichen Lehre zurückgetreten sein, so wurde sie doch durch die Reformation wieder neu entdeckt und zur Quelle einer weitreichenden Erneuerung der Kirche. Übersetzungen machten sie jedermann zugänglich. „Sola Scriptura“, die Schrift allein, war eine Grundaussage der Reformation. Und auch Pietismus und Erweckung waren dann wesentlich Bibelbewegungen, Rückbesinnungen auf die Bibel und Versuche, das Leben der Gemeinde und jedes einzelnen von ihr bestimmen zu lassen.⁴

Warum ist das eigentlich so? – Wäre es nicht auch anders denkbar? Tatsächlich hat es immer wieder auch den Versuch gegeben, Religion ganz unabhängig von der Bibel aus der Vernunft heraus zu begründen. So geschah es in der Zeit der Aufklärung im 18. Jahrhundert. Man sagte: Als Mensch weiß ich mich unbedingt zum Tun des Guten verpflichtet, also dazu, so zu handeln, dass der Maßstab meines eigenen Handelns jederzeit zum Grundsatz allgemeinen Handelns gemacht werden könnte.⁵ Da es sich aber immer wieder zeigt, dass Menschen, die so handeln, dabei den Kürzeren ziehen und von weniger gewissenhaften Menschen Nachteile in Kauf nehmen müssen, ist solches Handeln nur vernünftig, wenn es eine Instanz gibt, die einmal den gerechten Ausgleich wieder herstellt. Und das muss wohl Gott sein.⁶ Bei einem so vernünftig begründeten Glauben braucht es eine Bibel allerdings nicht.

Aber: christlich war das offenbar nicht. Christen wussten sich immer schon und wissen sich noch in ihrem Glauben an Gott und ihrem Reden von Gott von der Bibel abhängig. Warum?

Das hängt mit dem Wesen ihres Glaubens zusammen. Der ist eben nicht etwas, das in ihnen selbst entstanden wäre, sei es aus solchen Vernunftüberlegungen oder irgendwelchen Gefühlen heraus⁷. Sondern dass Christen zum Glauben an Gott fanden, zum Glauben an diesen einen Gott, hing damit zusammen, dass der Grund ihres Glaubens von außen auf sie zukam: dass Gott, so bezeugten sie, von sich aus aktiv wurde, sich selbst offenbarte. D. h. dass etwas Bestimmtes *geschah*, das ihnen Anlass zum Glauben und Grund zur Gottesgewissheit wurde.⁸

4 Vgl. M. Dreytza, R. Riesner, G. Ruhbach, H. Burkhardt: Bibel, in: ELThG 244–256.

5 So der sog. kategorische Imperativ des Philosophen I. Kant (Grundlegung der Metaphysik der Sitten, B 51f).

6 So die Ableitung der Gottesgewissheit bei I. Kant als Postulat der praktischen Vernunft (Kritik der praktischen Vernunft, A 223ff).

7 Sei es auch das Gefühl „schlechthinniger Abhängigkeit“, das Schleiermacher der Religion zugrunde legte (Der Christliche Glaube § 4).

8 Vgl. A. Schlatter: Atheistische Methoden in der Theologie, BFChTh 9,5, Gütersloh 1905, S. 229–250, bes. S. 240f (ND in: A. Schlatter: Die Bibel verstehen, Gießen 2002, S. 131–148, bes. S. 140); vgl. K. Bockmühl: Die Wahrnehmung der Geschichte in der Dogmatik Adolf Schlatters, in: ders., (Hg), Die Aktualität der Theologie Adolf Schlatters, Gießen 1988, S. 93–112; W. Neuer: Das Verständnis von Geschichte bei Adolf Schlatter, in: ThBeitr 35, 2004, S. 39–54.

Christlicher Glaube ist Glaube an Jesus Christus. Er gründet also darin, dass dieser Jesus Christus kam, damals in dem kleinen Land der Juden, am fernen Rande des römischen Weltreichs. Er war wie andere Menschen auch. Und doch war er zugleich ganz anders. Er trat auf mit einer Botschaft, die nicht einfach schöne, kluge Gedanken weitergab, sondern ein Ereignis ankündigte und zu persönlichen Konsequenzen daraus aufrief: „Kehrt um, denn die Königsherrschaft Gottes ist nahe.“ (Mt 4,17). „Kehrt um, bekehrt euch“ das war die geforderte Konsequenz. „Das Reich Gottes, seine königliche Herrschaft ist nahe, bricht jetzt an“: das war das Ereignis, dessen Eintreffen Jesus verkündete. Er tat es mit einzigartiger Vollmacht und handelte entsprechend. „Ausgewiesen durch Wunder und Zeichen, die Gott durch ihn tat“ heißt es später im Rückblick (Apg 2,22). Gerade Armen und Kranken, unter der Unbarmherzigkeit anderer Menschen wie unter eigener Schuld Leidenden wandte er sich zu in Worten und Taten der Barmherzigkeit, in denen die barmherzige Zuwendung Gottes selbst zu den Menschen erkennbar wurde. Bis dann der Hass seiner Feinde ihn ans Kreuz brachte, das er ohne Widerstand erlitt. Denn, so sagte er selbst, so war es der Wille seines himmlischen Vaters, dass er sein Leben hingab zur Versöhnung einer in Sünde verlorenen Menschheit mit Gott. „Vater vergib ihnen, denn sie wissen nicht, was sie tun“ (Lk 23,34). Dann aber geschah wieder etwas, womit keiner zu rechnen gewagt hatte: Der Getötete wurde auferweckt aus dem Tod. Das Grab, in das man ihn gelegt hatte, wurde leer aufgefunden. Er aber, der vom Tod Auferstandene, erschien seinen Jüngern lebend in neuer, verkklärter Gestalt und deutete ihnen das Geschehene: „Musste nicht Christus solches leiden und zu seiner Herrlichkeit eingehen?“ (Lk 24,26). „Denn“, sagt er, „so ist es geschrieben“ (V. 46).

Geschrieben – wo denn? Nun, in den Schriften des Alten Bundes, in den Büchern des Gesetzes und der Propheten. – Und wieder werden wir damit nicht auf allgemeine Gedanken und Erfahrungen verwiesen, sondern auf bestimmte historische *Ereignisse*: darauf, dass da einst eine Stimme kam (die Bibel sagt: von Gott her) zu dem Mann Abraham: „Geh aus deinem Vaterland ... deinem Vaterhaus in ein Land, das ich dir zeigen will.“ (Gen 12,1). Und weiter: „Ich will dich zu einem großen Volk machen und will dich segnen ... in deinem Namen sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden“ (V. 2–3). Ein einziger Mann wird von Gott angesprochen und so sein Leben in einen neuen, weiten Horizont hineingestellt.

Dann aber *geschieht*, was angekündigt war: ein Volk wächst heran. Es gerät in die Knechtschaft unter einem anderen Volk. Und wieder greift Gott ein: Er redet zu dem Mann Mose (Ex 3), offenbart sich ihm als der ewige Gott („Ich bin, der ich sein werde“ V. 14) und beruft und bevollmächtigt ihn zum Befreier des Volkes aus der Knechtschaft in Ägypten und zum Führer in das verheißene Land (V. 7–10). Er erklärt das Volk zu seinem Volk, zu einem heiligen Volk, das Gott gehört und berufen ist zur Priesterschaft unter allen Völkern (Ex 19,5f). Und dann gibt er ihm die Gebote, die dem Volk helfen sollen, als Gottes Volk, also

als heiliges Volk zu leben und so ein Zeugnis für Gott unter allen Völkern zu sein (Ex 20).

Aber das Volk entzieht sich immer wieder und zunehmend seiner Berufung und den Ordnungen Gottes und geht seinen eigenen Weg. Wieder und immer wieder greift Gott ein, indem er Propheten als seine Boten zum Volk sendet, die es zur Umkehr rufen und schließlich Gottes Gericht über seine Sünde ankündigen (Sach 1,4). Vergeblich. Selbst das Eintreffen des angekündigten Gerichts in der Zerstörung Jerusalems und der Wegführung in die Gefangenschaft in Babylon bringt keine wirkliche Änderung. Trotzdem wird den Propheten, über allen Zerbruch hinweg, eine Perspektive der Hoffnung gegeben: einmal wird doch die Wende kommen, da wird Gott einen neuen Retter, den einen Gesalbten Gottes, den Messias, schicken (Jes 11; Sach 9) und einen neuen Bund stiften (Jer 31).

Und so *geschieht* es. Das im prophetischen Wort Angekündigte trifft ein. „Die Zeit ist erfüllt und das Reich Gottes ist herbeigekommen. Kehrt um und glaubt an das Evangelium“. Jetzt ist es so weit! Was die Propheten angekündigt haben ist jetzt da! Mit dieser Botschaft tritt Jesus vor das Volk (Mk 1,15). Er selbst ist die Erfüllung der Weissagung. „Wenn ich durch den Geist Gottes die Dämonen austreibe, so ist das Reich Gottes schon zu euch gekommen!“ (Mt 12,28). Der Evangelist Johannes wird das Kommen Jesu einmal so beschreiben: „Also hat Gott die Welt geliebt, dass er seinen eingeborenen Sohn gab, damit alle, die an ihn glauben, nicht verloren gehen, sondern das ewige Leben haben“ (Joh 3,16). Jesus ist der kommende Weltrichter (Mt 25; Apg 17,31). Aber noch ist dieser letzte Tag des Gerichts nicht da, der Tag, an dem alle Bosheit gerichtet wird. Noch gilt: „Denn Gott hat seinen Sohn nicht gesandt in die Welt, dass er die Welt richte, sondern dass die Welt durch ihn gerettet werde“ (V. 17). Der kommende Richter ist schon da, aber in der niedrigen Gestalt des Menschensohns, des für uns leidenden Gottesknechts. Aber weil er der kommende Richter ist, ist sein Angebot des Heils deshalb auch das letzte, definitive, über das hinaus es kein anderes mehr geben wird. „Und zuletzt sandte er den Sohn“ heisst es in einem Gleichnis Jesu (Mt 21,37). Der Apostel Petrus bekennet: „Es ist in keinem anderen Heil“ (Apg 4,12). Und der Brief an die Hebräer fasst zusammen: „Nachdem vorzeiten Gott manchmal und auf mancherlei Weise geredet hat zu den Vätern durch die Propheten, hat er in diesen letzten Tagen zu uns geredet durch den Sohn“ (Hebr 1,1–2). „In den letzten Tagen“ – und also letztgültig.

Als Zeugnis von diesem *letztgültigen Heilshandeln Gottes* ist das ganze Neue Testament Wort Gottes. Als darauf hinizielendes, hinführendes Zeugnis gilt Gleiches auch vom Alten Testament. Wer Gott, erkennen will, der sich in Jesus Christus definitiv offenbart hat, der kann ihn hier finden, und nur hier.⁹

Dabei ist der Gott, der seinen Sohn zu unserer Erlösung gesandt hat, auch der, der von Ewigkeit her war, und als solcher auch der Schöpfer von allem ist (Gen 1–2). „Er sprach: es werde Licht! Und es ward Licht“ (1,3). „Durch Gottes

9 Vgl. dazu H. Burkhardt, Bibel, systematisch, in: ELThG 254.

Wort wurde die Welt gemacht“ bezeugt der Hebräerbrief (11,3). Deshalb weist auch dieses sein Werk auf seinen Wirker zurück (Ps 19,2; Röm 1,19f). Aber: wirkliche Gewissheit Gottes und Gemeinschaft mit ihm ist nur durch Jesus Christus gegeben. Die Letztoffenbarung Gottes in Christus ist deshalb der Integrationspunkt nicht nur der Heilsgeschichte, sondern auch aller Weisheit überhaupt (Kol 1,19).

So fügt sich die unendliche Vielfalt der biblischen Zeugnisse zu einer großen inneren Einheit zusammen als Rede Gottes an die Menschen, als definitiv verbindliches und unüberholbares Wort Gottes. Alle biblischen Zeugen in ihrer Vielfalt, die biblischen Historiker, Propheten, Dichter, Weisheitslehrer und Apostel, alle sind sie auf je ihre Weise von dem geschichtlichen Offenbarungshandeln Gottes bestimmt und in dem, was sie bezeugen, von Gottes Geist geleitet. Deshalb kann der Apostel Paulus von der ganzen Schrift zunächst des Alten Bundes sagen, was aber auch auf das Neue Testament mit zu übertragen ist, dass sie „unterweisen kann zur Seligkeit (Rettung) durch den Glauben an Christus Jesus. Denn alle Schrift, von Gott eingegeben (wörtlich: gottgehaucht) ist nütze zur Lehre, zur Aufdeckung der Schuld, zur Besserung, zur Erziehung in der Gerechtigkeit“ (2 Tim 3,15f). „Alle Schrift“, wörtlich: jede Schriftstelle, bis ins einzelne Wort hinein, ist gottgehaucht, inspiriert¹⁰. Kein Wort kann als nur menschlich herausgebrochen werden. Alles dient dem, der es hört und liest, dazu, Gott immer besser kennen zu lernen und mit ihm zu leben.

Diese „Nützlichkeit“ hat die Bibel immer wieder neu bewiesen. Wo immer es in der Geschichte der Christenheit zu wirklicher geistlicher Erneuerung kam, da kam sie aus einem erneuten Hören auf das Wort der Schrift. Und so wird es auch in Zukunft sein. Alle noch so klug ausgedachten Methoden der Mission und des Gemeindebaus sind vergebliche Mühe, wo nicht die eigentliche Erneuerung vom biblischen Wort erwartet wird, in dem Gott selbst zu uns redet. Umgekehrt: Wo die Schätzung der Bibel als Gottes Wort schwand und man nur noch bloßes, unverbindliches Menschenwort in ihr meinte sehen zu können, da läuteten bald die Totenglocken über einer sterbenden christlichen Frömmigkeit.

2. Verstehen, was die Bibel sagt

Die Bibel verstehen heißt zunächst, sahen wir: verstehen, was sie *ist*, nämlich Gottes Wort. Dieses Wort aber will nun auch in dem, was es sagt, gehört und verstanden werden. Die Bibel verstehen heißt also weiter: verstehen, was sie *sagt*.

¹⁰ Vgl. H. Burkhardt: Die Inspiration der Bibel, in: S. Grosse, J. Walldorf (Hg.): Gotteswort in Menschenwort? Zum Verstehen und Auslegen der Bibel, Porta Studien 30, Marburg 1999, S. 57–67.

Immer wieder aber hatten und haben Menschen Probleme mit dem Verstehen der Bibel. Das hat scheinbare und wirkliche Gründe, denen nachzugehen lohnt, um solche Hindernisse zum Verstehen der Bibel aus dem Weg zu räumen, so weit das möglich ist, und so ihrem Wirken unter uns ungehindert Raum zu geben.

2.1 Ein scheinbares Hindernis für das Verstehen der Bibel: Menschen können Menschenworte verstehen. Aber wie sollen Menschen Gottesworte verstehen können?

Zunächst könnte man auf diese Frage natürlich durch den Hinweis darauf antworten, dass Gott sich eben menschlicher Worte bedient. Aber damit ist das Problem nicht aus der Welt.

Ich möchte das an einem Beispiel verdeutlichen. Die Evangelien erzählen uns, dass Jesus eines Tages im kleineren Jüngerkreis von seinem bevorstehenden Tod spricht: er müsse nach Jerusalem gehen und werde dort „... viel leiden von den Ältesten und Hohenpriestern und Schriftgelehrten und getötet werden“ (Mt 16,21). Petrus hört die Worte, aber versteht sie nicht wirklich. Er hört nur etwas von „getötet werden“ und seine spontane Reaktion ist: „Herr, das verhüte Gott! Das widerfahre dir nur nicht!“ (V. 22). Er versteht nicht, dass dieser Weg des Leidens des Sohnes Gottes nötig ist um der Erlösung der Menschen willen. Warum versteht er es nicht? Weil er ganz selbstverständlich sein eigenes Leben erhalten möchte und nicht bereit ist, sich selbst zu verleugnen und sein Kreuz auf sich zu nehmen (vgl. V. 24). Mit einem Wort: seine Sünde hindert ihn am Verstehen.¹¹ „Hebe dich von mir, Satan“, sagt Jesus zu Petrus, „du bist mir ein Ärgernis; denn du denkst nicht, was göttlich, sondern was menschlich ist.“ (V. 23). Paulus beschreibt den gleichen Sachverhalt einmal so: „Der natürliche Mensch vernimmt nichts vom Geist Gottes; es ist ihm eine Torheit, er kann es nicht erkennen, denn es muss geistlich verstanden sein“ (1 Kor 2,14). Und er fährt fort: „Der geistliche Mensch aber ergründet alles“ (V. 15). „Der geistliche Mensch“ - den gibt es also und damit die Möglichkeit des Verstehens der Gottesworte. Aber wie wird denn einer ein „geistlicher Mensch“? Antwort: Nur durch das erneuernde Wirken des Geistes Gottes am Menschen. Eben das aber geschieht durch das Wort Gottes in Menschengestalt. Darum hat Gott sich zu den Menschen herabgeneigt, um sich ihnen in ihrer eigenen Sprache zu offenbaren (J. G. Hamann)¹². „Das Wort vom Kreuz ist eine Torheit denen, die verloren gehen; uns aber, die wir selig werden, ist es eine Gotteskraft“ (1 Kor 1,18). Wo wir das Wort Gottes in seiner menschlichen Gestalt hören, da lässt es uns nicht, wie wir sind. Entwe-

11 Diesen Aspekt des Verstehens der Bibel betont mit Recht die sog. pneumatische Exegese; vgl. H. Frey: *Die Krise der Theologie*, Wuppertal 1971; dazu G. Maier: *Biblische Hermeneutik*, Wuppertal 2003, S. 318f.

12 J. G. Hamann, *Biblische Betrachtungen*, in: *Sämtliche Werke*, hg. von J. Nadler, Bd.1, Wien 1949, S. 91, 15–17.

der verschließen wir uns ihm im Unglauben. Und wenn wir trotzdem weiter die Bibel lesen, vielleicht einfach, weil es zu unserem Beruf als Theologe gehört, kommen wir unweigerlich zur Bibelkritik. Oder wir öffnen uns dem Wort im Glauben, lassen Gottes Geist sein erneuerndes, umwandelndes Werk an uns tun. Dann kommt es zum Verstehen der Schrift, Schritt für Schritt. Gott hat nun einmal nicht in unverständlichen Worten zu uns geredet (etwa „in Engelszungen“ 1 Kor 13,1), sondern durch menschliche Zeugen. Selbst da, wo er unmittelbar redet, etwa mit einer Stimme vom Himmel, redet diese Stimme in Worten einer bestimmten menschlichen Sprache (z. B. bei der Bekehrung des Paulus „auf hebräisch“, Apg 26,14). Aber: das Achten auf diese vom Geist Gottes geprägten Menschenworte ist der einzige Weg, Gott zu erkennen, d. h. geistlich zu werden. Das ist ein nie endender Prozess. „Denn unser Wissen ist Stückwerk“, sagt der Apostel Paulus (1 Kor 13,9), und bleibt es, solange wir leben. Erst „wenn das Vollkommene kommt, wird das Stückwerk abgetan“ (V. 10). Deshalb sollen wir stets darum bemüht sein, in der Erkenntnis Gottes zu wachsen (Kol 1,11). Das aber geschieht zuallererst und grundlegend im immer neuen Hören auf das Wort der Schrift. Da lernen wir nie aus. Martin Luther hat noch unmittelbar vor seinem Tod vom Verständnis der Bibel gesagt: „Den Vergil kann in seinen *Bucolicis* und *Georgicis* (Schriften vom Hirten- und Ackerbauleben) niemand verstehen, er sei denn fünf Jahre Hirte oder Landwirt gewesen ... die heilige Schrift meine niemand genügend verschmeckt zu haben, er habe denn hundert Jahre mit den Propheten Kirchen geleitet. Darum ist es etwas ungeheuer Wunderbares um 1. Johannes den Täufer, 2. Christus, 3. die Apostel (d. h. um ihr Verständnis der Schrift). Du lege nicht Hand an diese göttliche Äneis, sondern verehere gebeugt ihre Fußtapfen! Wir sind Bettler: das ist wahr“¹³.

2.2 Ein wirkliches Hindernis für das Verstehen der Bibel: die geschichtliche Ferne der Bibel

Auch wenn wir also davon ausgehen, dass das Gotteswort der Bibel in seiner menschlichen Gestalt unserem Verstehen zugänglich ist, bleiben für das Verstehen doch gewisse Hindernisse. Schon allgemein gilt, dass wir Menschen untereinander sehr unterschiedlich sind. Dass wir uns trotzdem gegenseitig verstehen, ist alles andere als selbstverständlich – und geschieht ja auch oft genug nicht.

Das gilt in noch höherem Maße von der Bibel. Denn die Menschen der Bibel waren nicht nur von uns unterschieden wie andere es heute sind, sondern zusätzlich dadurch, dass sie in einer ganz anderen, lange zurückliegenden Welt lebten. Sie sprachen andere Sprachen als wir, Sprachen, die heute gar nicht mehr gesprochen werden. Diese waren wie sie selbst von einer Zeit und Umwelt geprägt, die uns zunächst einmal ganz fremd ist.

13 H. Fausel, D. Martin Luther: Leben und Werk Bd. 2 (1522–1546), München, Hamburg 1966, S. 311.

Um mit der *Sprache* zu beginnen: Wir sind es gewohnt, dass wir die Bibel in unserer eigenen Sprache lesen können, also auf Deutsch. Wobei dann schon wieder die Frage gestellt wird, ob denn das Deutsch etwa der Lutherbibel überhaupt noch unser heutiges Deutsch ist? Aber vor allem ist wichtig, dass wir uns klar machen: Ursprünglich ist die Bibel nun eben nicht in unserer Sprache gegeben, sondern in jenen uns fremden antiken Sprachen: Im Alten Testament ist es vor allem das Hebräische, teilweise aber auch (vor allem im Buch Daniel) das Aramäische, eine Art Dialekt des Hebräischen, der z. Zt. Jesu unter Juden die Umgangssprache war, die also auch Jesus vermutlich normalerweise gesprochen hat. Davon zeugen noch einige im Neuen Testament erhaltene Worte wie das hebräische *amen*, *alleluia*, *osanna*, das aramäische *abba*, *korban*, *rabbi* oder *rabbuni*, dazu ganze Sätze wie *maranatha*, *ephata*, *talita kum* und *eloi, eloi, lema sabachthani*¹⁴. Normalerweise aber ist das Neue Testament uns in griechischer Sprache gegeben, auch die ursprünglich sicher aramäisch gesprochenen Worte Jesu, und zwar im sogen. Koine-Griechisch, einer im Unterschied vom klassischen Griechisch damals im ganzen römischen Reich verbreiteten populäreren Form der griechischen Sprache.

Das heißt: Unsere Lutherbibel ist genau genommen gar nicht das Gotteswort, wie es ursprünglich gegeben und von Gottes Geist inspiriert war, sondern nur ein Versuch, das in jenen alten Sprachen gegebene Gotteswort in unsere Sprache zu übersetzen. Das aber ist und bleibt immer ein Versuch. Ein erfahrener Bibelübersetzer, Franz Rosenzweig, hat einmal gesagt: „Übersetzen heißt zwei Herren dienen. Also kann es niemand“ (Kleine Schriften 141). Zwei Herren: das sind Worttreue und Verständlichkeit, das sind die Verantwortung gegenüber der Aussageabsicht des Autors und gegenüber den Verstehensmöglichkeiten des heutigen Lesers. Sprache ist ja nie eine bloße Hülse, die man beliebig auswechseln könnte, ohne dass der Inhalt davon berührt wäre. Bei den biblischen Sprachen, vor allem dem Hebräischen, heißt das: diese Sprache ist unlösbar mit der Geschichte Gottes mit dem Volk, das sie sprach, und deshalb mit seiner Gotteserfahrung verbunden. Wollten wir versuchen, die alte Sprache ganz hinter uns zu lassen, bestünde die Gefahr, dass wir damit in mancher Hinsicht auch den Inhalt verlören.

Als ich am Anfang meines Theologiestudiums Hebräisch zu lernen hatte, da vertrat ich einmal, ich weiß das noch, als wäre es gestern gewesen, im Gespräch mit einem Vikar in unserer Gemeinde die Auffassung: Hebräisch lernen ist doch eigentlich für den normalen Theologen völlig überflüssig. Es gibt doch genug gute, wissenschaftlich abgesicherte Übersetzungen! Ich musste bald einsehen, dass das töricht war. Vielmehr: die beste Übersetzung ersetzt den Urtext nicht. In den nun fast vierzig Jahren meines Dienstes als Pfarrer habe ich deshalb noch nie eine Predigt oder auch nur Andacht gehalten, ohne in der Vorbereitung mit einer eigenen Übersetzung des Textes zu beginnen. Natürlich, nicht jeder in der Ge-

14 Vgl. J. Jeremias: Neutestamentliche Theologie, 1. Teil: Die Verkündigung Jesu, Gütersloh 1971, S. 14–19.

meinde kann die alten Sprachen lernen. Obwohl es Kennzeichen für den Pietismus als Bibelbewegung war, dass damals nicht selten auch Nichttheologen sich um die Kenntnis der biblischen Sprachen bemühten¹⁵. Aber zumindest eine verantwortliche öffentliche Verkündigung des Evangeliums kann ich mir in der Regel ohne Nutzung der biblischen Sprachen nicht denken. Wer aber im Studium die Möglichkeit hatte, sie zu lernen, sie dann in der Praxis aber vernachlässigt, handelt m. E. unverantwortlich. Dahinter aber steht in der Regel wohl nicht nur eine gewisse Bequemlichkeit, sondern auch ein mangelndes Verständnis für das, was uns die heilige Schrift eigentlich ist, nämlich Gottes Wort. Für den aber, der die biblischen Sprachen nun einmal nicht kennt, ist es wichtig, dass er sich in seinem Lesen der Bibel nicht einfach nur den neuesten, dem modernen Menschen möglichst mundgerecht gemachten Bibeln anvertraut, sondern um eine wortgetreue Wiedergabe bemühte Übersetzungen zumindest immer wieder mit heranzieht.

Aber nicht nur die biblischen Sprachen können ein Hindernis für das Verstehen der Bibel darstellen, sondern auch ihre Entstehung in einer für uns längst vergangenen *Zeit und Umwelt*. Wir kennen zunächst die Völker und Länder nicht, von denen die Bibel spricht. Uns sind ihre Sitten und Gebräuche, ihre Weltanschauung, ihre (heidnische) Religion und Philosophie fremd. Wir kennen zunächst die geschichtlichen Vorgänge nicht, in deren Zusammenhang die in der Bibel berichteten Ereignisse standen. Deshalb brauchen wir zum besseren Verständnis der Bibel entsprechende Information z. B. aus der Erforschung der Alten Geschichte, aus der Archäologie, der Religions- und Philosophiegeschichte.

Nicht zuletzt muss man die einzelnen biblischen Aussagen, wenn man sie recht verstehen will, in ihrem innerbiblischen Zusammenhang sehen. Wenn man z. B. ein bestimmtes Pauluswort verstehen will, ist es hilfreich, nicht nur nach dem unmittelbaren Gedankenzusammenhang zu fragen, in dem es steht, sondern auch nach dem weiteren Kontext dessen, was wir sonst von Paulus wissen, aus seinen eigenen Briefen oder Nachrichten über ihn, wie wir sie etwa in der Apostelgeschichte haben. So ist auch zu bedenken, dass Begriffe zu anderer Zeit und in anderem Zusammenhang eine andere Bedeutung bekommen können. Unser heutiges Wort „Dirne“ hat z. B. eine sehr eingeschränkte, negative Bedeutung. Aber das war nicht immer so. „Dirne“ war früher einmal eine völlig unbefangene Bezeichnung für ein junges Mädchen (vgl. heute noch das „Dirndl“-Kleid). Um bestimmte Begriffe in der Bibel richtig zu verstehen, ist es deshalb nötig, etwas über ihre auch außerhalb der Bibel damals übliche Bedeutung zu wissen, vor allem aber nachzufragen, wie und in welcher Bedeutung das gleiche Wort sonst beim gleichen biblischen Autor und darüber hinaus auch sonst in der Bibel gebraucht ist. So ist es bei neutestamentlichen Begriffen immer wichtig, nach ihrer möglichen Vorgeschichte im Alten Testament zu fragen. Geschieht das nicht,

15 E. Beyreuther: Der geschichtliche Auftrag des Pietismus in der Gegenwart, Calwer Hefte 66, Stuttgart 1963, S. 14f.

besteht immer die Gefahr, dass wir die biblischen Begriffe von fremden Voraussetzungen aus verstehen, sei es etwa im Neuen Testament vom griechischen Denken her, sei es von unseren modernen Sprachgewohnheiten aus. Ein kleines Beispiel mag das illustrieren: In einem kleinen Gebetskreis in unserer Gemeinde lasen wir zu Anfang die Losung des Tages. Es war das Wort „Sucht den HERRN, alle ihr Elenden im Lande, die ihr seine Rechte haltet!“ (Zeph 2,3) Da meinte einer von uns: Ja, es ist gut, wie ein Kind die Hand des Vaters fasst, die Rechte Gottes zu fassen und von ihr gehalten zu sein. Nun kann man in gewisser Weise sicher sagen, dass die Gebote Gottes uns Halt sind im Leben. Und doch: von Gottes „rechter Hand“ ist hier nun einmal keine Rede, sondern von den „Rechten“ Gottes im Sinne seiner Gebote und Weisungen, womit nun doch zumindest ein anderer Akzent gesetzt ist. Nicht vom Geborgensein bei Gott ist hier die Rede, sondern vom Gehorsam gegen Gottes Willen.

Ein Theologe fragte einmal eine Gruppe Schülerinnen, die miteinander von ihrem Bibelkreis sprachen, was sie denn da gerade läsen. Sie antworteten: „Den Propheten Hesekiel“. Als er meinte, das sei doch aber ein ziemlich schwer verständliches Buch der Bibel, sagten sie: „Ach Herr Professor, was wir nicht verstehen, das legen wir einfach aus.“ Ja, so kann man es auch machen. Und wie oft machen wir es tatsächlich so, gerade in unseren Hauskreisen! Aber richtig ist es bestimmt nicht. Ganz im Gegenteil: Sinn allen Bibellesens ist doch gerade, nicht das zu hören, was wir schon von allein wissen könnten oder was wir möchten, dass es uns gesagt wird, sondern dass wir hören, was wir uns selbst nicht sagen können, gerade wenn es unbequem ist und uns zum Umdenken und zur Veränderung nötigt. Alles kommt also darauf an, dass wir verstehen, was dasteht, was die Bibel wirklich sagt. Das kostet u. U. einige Mühe. „Die Bibel zu haben“, sagt der große Schriftausleger Adolf Schlatter, „ist kein müheloser Besitz“¹⁶. Erst dem aufmerksamen Leser, der bereit ist, sich das Verstehen der Bibel auch etwas kosten zu lassen, wird sie wirklich zu dem Schatz, von dem Zinzendorf singt:

Herr, dein Wort, die edle Gabe,
diesen Schatz erhalte mir;
Denn ich zieh es aller Habe
und dem größten Reichtum für.
Wenn dein Wort nicht mehr soll gelten,
worauf soll der Glaube ruh'n?
Mir ist's nicht um tausend Welten,
aber um dein Wort zu tun.

2.3 Die Bibel – Gottes Wort für uns

Sich offen halten für das, was die Schrift wirklich sagt, das ist der erste Schritt im Verstehen der Bibel. Der erste Schritt muss nun aber auch zum zweiten führen:

16 A. Schlatter, *Erlebtes*, Berlin ⁴1925, S. 74.

dass wir hören, was Gott *uns* in seinem Wort heute sagt. Wir sind als Bibelleser schließlich keine Liebhaber von Antiquitäten (jedenfalls nicht normalerweise und nicht zuerst), sondern Menschen, die nach Gott fragen und nach dem, was er uns *heute* sagt.

Damit aber steht vor uns eine neue Frage: Wie ist es eigentlich möglich, dass dieses Wort aus alter, längst vergangener Zeit zu uns heute spricht?

Manche meinen: Es hat uns eben deshalb, als solch altes Wort, heute nichts mehr zu sagen. Die Zehn Gebote z. B. waren ein Wort aus ihrer Zeit und für ihre Zeit und sind mit ihr vergangen. Falls wir überhaupt Gebote brauchen sollten, dann müssten es neue sein, Gebote aus unserer Zeit und für sie. Ja letztlich müssten wir neue Bibeln schreiben. Und manche moderne Übersetzung ist vielleicht wirklich in der Gefahr, eine solche nagelneue Bibel zu werden. Ob sie dabei aber noch Wort Gottes ist und als solches zu uns spricht, ist eine andere Frage.

Wie aber ist es möglich, dass nun doch in dem Wort von damals heute Gott zu uns spricht?

Ich möchte drei Gründe nennen, die dafür sprechen, dass es möglich ist:

Erstens ist da der Adressat der Bibel, der Mensch. Sicher, der Mensch damals und der Mensch von heute, sie sind in mancher Hinsicht sehr verschieden, allein schon in ihrer Prägung durch eine veränderte soziale und zivilisatorische Umwelt. Und doch: letzten Endes waren die Menschen damals doch auch wieder wie wir heute: Menschen, die glauben, hoffen, lieben, und Menschen, die zweifeln, resignieren und hassen. Menschen, die nach Wahrheit suchen, und Menschen, die der Lüge verfallen. Menschen, die das Leben lieben – und den Tod fürchten. Menschen, die Gott suchen, und Menschen, die letztlich sich selbst Gott sind.

Wer heute etwa Tragödien alter griechischer Dichter liest, wird ganz unmittelbar von ihnen angesprochen. So fremd uns manche ihrer Probleme und Erfahrungen sind, in anderen erkennen wir doch auch unsere wieder. Warum sollte es uns mit der Bibel nicht genauso gehen?

Zweitens ist da der eigentliche *Autor* der Bibel: Gott. Er, der Ewige, der die ganze Welt schuf und noch erhält, der sich damals seinem Volk Israel und dann neu in Jesus offenbarte, er ist auch heute derselbe: der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs, der Vater Jesu Christi. Er bleibt sich selbst treu. Bei ihm ist „keine Veränderung noch Wechsel des Lichts und der Finsternis“ (Jak 1,17).

Deshalb aber gilt *drittens* auch sein Wort des Gebots wie der Zusage und der Verheißung unverändert. Deshalb bleibt die Bedeutung dessen, was er getan hat: dass Jesus Christus damals am Kreuz starb, ist auch für uns heute geschehen. Daran hat sich durch die fast 2000 Jahre, die seitdem vergangen sind, nichts geändert. Und dass er vom Tod auferstand und lebt, das ist bis heute ein Faktum von grundlegender Wichtigkeit für alle, die an ihn glauben. Ich wüsste wirklich nicht, was dafür sprechen könnte, dass Jesus inzwischen doch wieder gestorben wäre. Nein, er lebt – wie damals, als sein Geist die Herzen der ersten Christen erleuchtete und zu hingebender Liebe entflammte. Und er tut es heute genauso.

Dabei ist innerhalb des biblischen Worts heilsgeschichtlich zu differenzieren. Die Erwählung Israels ist zunächst ein partikulares Geschehen. D. h. sie gilt zunächst nur Israel und ist nur als solches dann auch für unseren Glauben von Bedeutung, d. h. sofern durch Abrahams Samen ein Segen auf alle Völker ausgehen soll. Das den neuen Bund begründende Geschehen von Kreuz und Auferstehung dagegen ist von vornherein universal, es zielt auf die Erlösung der ganzen Welt.

Ähnlich ist auch das biblische Gebot differenziert zu verstehen. Die mosaische Gesetzgebung gilt zunächst nur dem Volk Israel. Bestimmte Gebote, die speziell das Leben des alttestamentlichen Gottesvolkes regeln sollten, wie z. B. die Opfergesetze, sind für das Leben der Glieder des neuen Bundes nicht mehr verpflichtend, weil die alttestamentlichen Opfer durch das eine Opfer Jesu heilsgeschichtlich überholt sind. Anders jene alttestamentlichen Weisungen, die auch vor der Offenbarung am Sinai in Kraft waren, wie z. B. das Gebot, das menschliche Leben schützt (Gen 9,6) oder die Ehe (Gen 2,24). Überhaupt kann man vor allem von den Zehn Geboten als dem eigentlichen Kern des mosaischen Gesetzes sagen, dass sie allgemeine Gültigkeit haben. Deswegen werden sie dann auch im Neuen Testament wieder aufgenommen und bestätigt (Mt 23,1–19). Der Mensch ist sozusagen auf diese Ordnungen des Lebens hin geschaffen. Das wird besonders deutlich bei Paulus, wenn er das Problem der Homosexualität anspricht und, in sachlicher Übereinstimmung mit dem alttestamentlichen Gesetz (Lev 18), ein gleichgeschlechtliches Sexualverhalten mit aller Entschiedenheit als widernatürlich und deshalb als Sünde ablehnt (Röm 1,26f). Als mit der Erschaffung des Menschen gegeben ist diese Ordnung universal und über allen geschichtlichen Wandel hinweg bleibend gültig.¹⁷

Zum Schluss

Gott handelt und redet – damals wie heute. Sein Reden ist selbst ein Handeln, ein wirksames Eingreifen in den Gang der Dinge. Er redet auch in einer sehr persönlichen, unmittelbaren Weise zum einzelnen Menschen – aber immer in grundsätzlichem Zusammenhang und in Übereinstimmung mit seinem ein für allemal geschriebenen Wort. Zu ihm müssen wir immer wieder zurückkommen, bei ihm gleichsam einkehren und heimisch werden. Denn das biblische Wort ist nun einmal das vornehmliche Mittel, durch das Gott sich offenbart hat und noch offenbart, die Quelle aller unserer Erkenntnis Gottes und allen geistlichen Lebens.

Eben diese ständig neu mögliche aber auch nötige Rückwendung zum Hören auf das biblische Wort ist aber auch eine bleibende Herausforderung an die Christenheit und jeden einzelnen Christen, diese Chance zu nutzen und keine Mühe zu scheuen.

Ich möchte deshalb mit einigen praktischen Hinweisen schließen:

17 Vgl. H. Burkhardt: Einführung in die Ethik, Gießen²2005, S. 59–65.

Wie können wir unter uns das Verstehen der Bibel fördern?

1. Wir können es fördern durch regelmäßiges, möglichst planmäßiges, kontinuierliches Lesen der Bibel. Es können kleine, in sich zusammenhängende Abschnitte sein. Die Menge macht es nicht. Das Dranbleiben ist wichtig. Und immer mit der doppelten Frage: Was sagt Gott *hier*? Was sagt er hier *mir*? Das müssen nicht unbedingt tiefsinnige, ins persönliche Leben eingreifende Erkenntnisse sein. Vielleicht ist es manchmal etwas ganz Äußerliches, rein Bibelkundliches. Warum auch nicht? Wir müssen auch nicht unbedingt immer alles verstehen, was wir lesen. Wichtiger ist, dass wir das, was wir verstehen, versuchen uns zu merken und in unser Leben hineinzunehmen.

2. Dabei kann uns wohl eine moderne Bibelübersetzung helfen, vor allem am Anfang. Auf die Dauer allerdings wird wohl keiner, dem es wirklich um die Bibel geht, dabei stehen bleiben können, sondern so weit wie ihm möglich näher an den ursprünglichen Wortlaut und Wortsinn herankommen wollen. Da können ihm dann wörtlichere Übersetzungen wie z. B. Luther oder Elberfelder eine Hilfe sein.

3. Oft aber bleiben doch Fragen, die keine Übersetzung beantworten kann. Da helfen dann etwa Ausgaben mit kurzen Erläuterungen zum Text wie neuerdings bei der Elberfelder Jubiläumsbibel. Oder auch gute Bibelkommentare. Hundert Jahre nach ihrem Erscheinen immer noch unübertroffen sind hier etwa die „Erläuterungen zum Neuen Testament“ von Adolf Schlatter. Hilfreich vor allem für Nichttheologen ist auch die Wuppertaler Studienbibel – um nur diese beiden allgemeinverständlichen Kommentarreihen zu nennen.

4. Gründlichere Kenntnis der biblischen Zusammenhänge und historischen Hintergründe vermittelt ein gutes Bibellexikon wie etwa das gerade in einem Band neu herausgekommene Große Bibellexikon.

5. Selbstverständlich sollte jeder Bibelleser eine wenigstens kleine Bibelkonkordanz griffbereit haben, um selbständig biblischen Zusammenhängen nachgehen zu können.

6. Nicht zuletzt aber wird das Gespräch über der Bibel in Hauskreis oder Bibelstunde wichtig sein und helfen, Fragen zu klären, mit denen man alleine nicht zu Recht kommt.

Die Bibel verstehen – eine bleibende, manchmal Mühe machende Herausforderung. Aber noch viel mehr eine Quelle bleibender Freude daran, dass Gott, wirklich Gott selbst, hier geredet hat und noch redet.

Helmut Burkhardt: Understanding the Bible

Understanding the bible means: to understand what the Bible is and what it says. The Bible is the Word of God, i. e. the Spirit-inspired testimony to what God the Creator did in history for the salvation of mankind. – From this there arise two problems in understanding the Bible: If it is God's Word, how can human beings understand it? „The natural man receives not the things of the Spirit of God: for they are foolishness unto him“ (1 Cor 2,14). But the miracle of biblical inspiration means precisely this: God condescends to speak through human words and so to overcome the inner resistance of man against him. If the Bible is the witness to the actions of in history, this results in a gulf for understand between then and now. But this can be bridged by learning and understanding the original biblical languages and by investigating the historical environment of the Bible.

But how can such a word from times long ago speak to us today? Humanity then was essentially the same as it is now. And the God of the Bible is also the same today. Therefore his Word from the past is still valid also in our time. The article concludes with practical advice that will help non-theologians also with Bible study.

Monarchiekritik und Herrscherverheißung

Alttestamentlich-theologische Aspekte zur Rolle des Königs in Israel

Während in manchen populären neuzeitlichen Anbetungsliedern ein nahezu ungebrochen positives, teilweise fast märchenhaftes Bild vom Königtum begegnet, ist in den biblischen Texten zum Thema eher das Gegenteil der Fall. In diesem Aufsatz wird die These vertreten, dass das Königtum in Israel keine heilsame gesellschaftliche Ordnung darstellt. Das in manchen biblischen Aussagen begegnende positive Ideal von einer monarchischen Ordnung wurde empirisch nicht realisiert. Die Spannung zwischen dem Ideal und den politischen Erfahrungen mit dem real existierenden Königtum bildet einen Hintergrund für messianische Erwartungen. Die Frage nach dem Königtum soll im Rahmen kanonisch orientierter alttestamentlich-theologischer Überlegungen erörtert werden.¹ Dabei sind die Bücher Richter und Samuel von zentraler Bedeutung. In diesen Büchern wird die Problematik bei der Einführung des Königtums am pointiertesten diskutiert.

Die Frage nach der Wertung der Rolle des Königtums in Israel hat ihre Relevanz in einer Mehrzahl von biblisch-theologischen Zusammenhängen. Diese werden hier nicht ausgeführt, einige sollen aber erwähnt werden. Einmal (1) ist die Rolle des Königtums als politische Ordnung zu thematisieren. Die in den Texten der sinaitischen Thora erkennbare ideale Gesellschaftsform für das Gottesvolk geht nicht von zentralistischer Herrschaft aus. Weder eine dynastische Monarchie noch irgendeine Form von Adel ist darin vorgesehen. Dies ist theologisch relevant. Historisch werden (2) die soziologischen Aspekte der Veränderungen von der Stammegesellschaft zur Monarchie zu thematisieren sein. Von zentraler Bedeutung ist (3) ferner die Frage nach dem Königskonzept als Beschreibung für das Verhältnis Gottes zu seinem Volk sowie zur ganzen Erde. Außerdem ist (4) darin die Frage nach dem Verhältnis eines irdischen Königs zum Königtum Gottes aufgeworfen. In diesem Zusammenhang stehen (5) messianische Konzepte und Erwartungen. Die Hoffnung auf eine messianische Herrschaft ist auch eine königliche. Diese wiederum steht in einer gewissen Spannung (6) zu der neutestamentlichen Rede von der Königsherrschaft Gottes, in der ein irdischer Herrscher nicht direkt im Blick ist. Von messianischen Texten ist (7) die Anrede Gottes als König in einer Reihe von Anbetungsliedern inspiriert,

1 Die Diskussion bleibt vorwiegend auf der theologisch-literarischen Ebene, zu den damit verknüpften historischen Fragen vgl. u. a. Kenneth A. Kitchen, *On the Reliability of the Old Testament*. Grand Rapids, MI. Eerdmans 2003; Herbert H. Klement, Chronologische Fragen zu Jerichos Posaunen, Sauls Königtum und anderen Geschichten, *JETH* 17, 2003, 7–34.

die vielfältig in der populären gottesdienstlichen Praxis aufgenommen sind. Auch wenn diese Themen nicht im Einzelnen ausgeführt werden, so bilden sie doch den Hintergrund für die nachfolgenden Überlegungen.

1. Zur Darstellung des Königtums im Richterbuch

1.1 Josuabuch und Königtum

Die Idee des Königtums ist in den Überlieferungen Israels zur vormonarchischen Zeit nicht unbekannt. Josua 10 und 11 listen eine Vielzahl von kanaanäischen Stadt- bzw. Regionalkönigen auf, mit denen Josua und Israel Kämpfe durchgeführt haben. Trotzdem findet sich im Josuabuch kein Hinweis darauf, dass Josua oder ein anderer die Funktion eines Königs in Israel wahrgenommen hätte, oder dass es auch nur den Ansatz eine Ausformung Israels als Monarchie gegeben hätte. De facto hatte Josua eine Aufgabe als oberster Heerführer des Stämmeverbandes. Jedoch füllte er die Funktion eines Königs weder im Selbstverständnis noch in der Meinung der Israeliten aus. Dies wird u. a. an der Zuteilung des Erbteils für ihn deutlich. Josua wird dabei besonders reichlich bedacht, jedoch wird dies nicht mit seiner Rolle und seinen Verdiensten als Heerführer in Verbindung gebracht. Es wird vielmehr mit seiner Jawetreue als Kundschafter während der Zeit des Mose und dem ausdrücklichen Wort Jhwhs durch Mose begründet (Jos 14,6.12). Die Initiative zur Durchsetzung dieser Bevorzugung geht im Josuabuch zudem nicht von Josua aus, sondern von dem Stamm Juda und von Kaleb. Nur im Verbund mit und analog zu Kaleb wird Josua mit einem speziellen Erbteil bedacht (Jos 19,49–50). Es sind nirgends Privilegien Josuas zu erkennen, die aus seiner Tätigkeit als Heerführer hervorgehen würden. Auch wenn „Josua und sein Haus“ als vorbildlich im Buch vorgestellt sind (Jos 24,15c), ist eine erbliche Führungsaufgabe innerhalb der zwölf Stämme nicht im Ansatz im Blick.

1.2 Die Rolle Gideons

Nach Ri 8,22 wird Gideon das Königtum nach dem Sieg über die Midianiter und Amalekiter angetragen. Die „Männer Israels“ bieten ihm ein dynastisches Königtum an.² Gideon lehnt dies kategorisch ab. Auffällig ist, dass er dies theologisch begründet: Weder er noch oder seine Söhne werden in Israel herrschen, denn

2 Bei den „Männern Israels“ handelt es sich um die militärische Führung der Stämme. Diese nach Stämmen und Sippen organisierte militärischen Führung, an anderen Stellen auch junge Mannschaft genannt, bildet eine andere Ebene als die Repräsentation der Stämme durch die Ältesten, die die zivilrechtliche Leitung innehatten und bei der Einsetzung des Königs in 1 Sam 8,4 und 2 Sam 3,17; 5,3 die entscheidende Rolle spielten; vgl. H. H. Klement, 2 Samuel 21–24: *Context Structure and Meaning in the Samuel Conclusion*. Frankfurt u. a.: Lang 2000, S. 124–26.

Jhwh regiert in Israel. Jhwh-Herrschaft ist danach hier so verstanden, dass eine Form irdischen Königtums dadurch ausgeschlossen ist. Ein solcher Gedanke, dass die Königsherrschaft Gottes im Gegensatz zu einem menschlichen Königtum steht, ist keineswegs selbstevident. In den umliegenden Kulturen Israels, in Ägypten und im Zweistromland, war in der Regel das Gegenteil der Fall. Der jeweilige Herrscher galt als der Gottheit besonders nahestehend. Der irdische König war es, der bevorzugten Zugang zu dem Willen der Götter hatte und ihn ausführte. Die Götter regierten durch den König. Königsherrschaft und Gottes-herrschaft ergänzten sich gegenseitig und bedingten einander.³ Auf dem Hintergrund dieses kulturellen Kontextes muss der hier im Richterbuch formulierte theologische Widerspruch als auffällig und ungewöhnlich angesehen werden.

Unmittelbar auf die kategorische Abweisung jeglicher Königsambitionen folgt die Notiz, dass Gideon von der durch die dezidiert erkennbare Hilfe Jhwhs erungenen Kriegsbeute goldene Amulette sammelte und daraus einen Götzen gießen ließ, den er in seiner Heimatstadt Opfra aufstellte. Dadurch wird er zu einem Verführer für „ganz Israel“. Die Dekonstruktion jeglicher Führungsqualitäten dieses Königskandidaten Gideon könnte nicht deutlicher ausfallen. Mit seiner Herrschaft wäre die Anerkennung der Königsherrschaft Jhwhs tatsächlich zugunsten der Verehrung von Lokalbaalen infrage gestellt.

Die Entzauberung der Eignung dieses allein durch Jhwhs Handeln siegreichen irdischen Herrschers wird in den nachfolgenden Texten weiter verfolgt. Trotz der entrüsteten Ablehnung des Königtums für sich und seinen Nachkommen gebärdet sich Gideon wie ein orientalischer Herrscher, indem er viele Frauen für sich beansprucht (Ri 8,30). Den Sohn einer Nebenfrau aus Sichem nennt er selbst Abimelech, „Mein Vater ist König“. Im Kontext des Erzählflusses ist dies kein Name, der eine Gottheit ehrt, sondern als einziger erwähnter Name eines vom Vater benannten Sohnes ein Ausdruck des Selbstverständnisses Gideons, sich als König zu verstehen. Nach seinem Tod gelten seine siebenzig Söhne entsprechend als die, die nun selbstverständlich die Herrschaft in Israel antreten (Ri 9,2).

1.3 Abimelechs Königtum

Anstelle einer „Herrschaft der siebenzig“ beansprucht „Abimelech“ die Königsherrschaft für sich. Als seine Hausmacht dient ihm die Anerkennung durch die Stadt Sichem. Abimelechs dreijährige Königsherrschaft stellt die erste Gestalt eines Königtums in Israel dar. Ihr Scheitern ist in den Davidstexten nicht vergessen (2 Sam 11,21). Es wird da jedoch nicht theologisch, sondern als durch Fahrlässigkeit verursacht erwähnt. Der Form nach steht dieses Königtum wohl in Parallele zu bekannten kanaänischen Stadtkönigtümern. Es werden von Abimelech

3 Vgl. Reinhard Müller, *Königtum und Gottesherrschaft: Untersuchungen zur Alttestamentlichen Monarchiekritik*, FAT 2. Reihe, Bd. 3. [Diss. Theol 2003, Göttingen], Tübingen: Mohr Siebeck 2004.

keinerlei Verdienste genannt. Der Leser erfährt lediglich, dass Seine Einsetzung ermöglicht wird durch den Mord an seinen sieben Brüdern, die jeder mit gleichem Recht als Gideonsöhne den Herrschaftsanspruch hätten anmelden können.

In dem Zusammenhang des Abimelech-Königtums steht die Jotamfabel Ri 9,8–15. Sie zeichnet eine Karikatur des Königtums: Die Bäume kommen zusammen, um einen König zu salben. Die Wahl fällt auf den Ölbaum, der lehnt ab. Sein Öl sei für Götter und Menschen wichtig, er könne sich nicht vorstellen, diesen Beitrag aufzugeben um „über den Menschen zu schweben“. Ganz entsprechend äußern sich der Feigenbaum und der Weinstock. Schließlich fällt die Wahl auf den Dornstrauch. Der nimmt freudig an und lädt alle ein, sich in seinem Schatten zu laben. – Die Parabel verspottet das Königtum. Martin Buber hatte den Text als „stärkste antimonarchische Dichtung der Weltliteratur“ bezeichnet.⁴ Ein vergleichbarer Text ist aus der gesamten Literatur des alten Orients bisher nicht bekannt. Dass es antimonarchische Texte so ausschließlich in der Bibel gibt, ist nicht ohne theologisches Gewicht.

Es ist darauf hingewiesen worden, dass die Fabel anders als Gideon in seiner Antwort Ri 8,22 nicht unmittelbar theologisch argumentiert.⁵ Sie begründet ihren Spott rein profan vom fehlenden Nutzen einer solchen Institution her. Danach ist ein König überflüssig und lästig wie Dornen und Disteln. Ein Beispiel für einen solchen unfähigen Herrscher ist dem Leser im Richterbuch in dem Moabiterkönig Eglon begegnet, von dem mit Ironie erzählt wird, wie er mit seiner enormen Fettleibigkeit in seiner Kammer (Schlafgemach oder Toilette) den Richter Ehud zur Privataudienz empfängt und von ihm linkshändig erdolcht wird. Könige sind nach der Jotamfabel entweder zu schade für eine solche Aufgabe und ein Verlust für Menschen und Götter oder sie sind sich selbst überschätzend blind vor Einbildung und lächerlich unfähig wie der Dornstrauch.⁶ Auch wenn dieses selbst in sich kein direktes theologisches Argument darstellt, so steht die Fabel in direkter Weiterführung des Königsthemas der Gideongeschichte und damit unter dessen theologischer Einleitung. Es ist deshalb narrativ geboten, sie auch in diesem Licht zu lesen.

4 Martin Buber, *Königtum Gottes*, Heidelberg: Schneider ³1956, S. 24.

5 So u. a. Reinhard Müller, *Königtum und Gottesherrschaft*, S. 12.

6 Vgl. 2 Sam 23,6–7, wo Taugenichtse mit Dornen verglichen werden, die man nicht mit der Hand anfassen sollte und die am besten verbrannt werden; vgl. Gen 3,18.

1.4 Die Königshinweise im Aufbau des Richterbuches

Der literarische Aufbau des Richterbuches lässt sich im Anschluss an Berry Webb⁷ mit je zwei Einleitungen und Schlusserzählungen und einem szenisch gestalteten Mittelteil als literarisch durchdacht wie folgt darstellen:

I. Overtüre: Ri 1,1–3,6

- | | |
|---------|---|
| 1,1–2,5 | 1. Einleitung: Defizite bei der Eroberung |
| 2,6–3,6 | 2. Einleitung: Zyklischer Abfall zu anderen Göttern |

II. Variationen: Zwölf Retter/Richter Perioden: Ri 3,7–16,31

- | | | |
|------------|---------------------------------|---------------------------------------|
| 3,7–11 | <i>Othniel</i> (1) | |
| 3,12–31 | <i>Ehud</i> (2) | [+ (3) <i>Schamgar</i>] |
| 4,1–5,31 | <i>Debora</i> mit Barak (4) | |
| | – <i>Psalm</i> | |
| 6,1–10,5 | <i>Gideon</i> mit Abimelech (5) | [+ (6–7) <i>Tola, Jair</i>] |
| | – <i>Mashal</i> | |
| 10,6–12,15 | <i>Jephthah</i> (8) | [+ (9–11) <i>Ibzan, Elon, Abdon</i>] |
| 13,1–16,31 | <i>Samson</i> (12) | |

III. Koda: Folgerungen: Ri 17,1–21,25

- | | |
|------------|---|
| 17,1–18,31 | 1. Narrative Schlussfolgerung: Kultisches Desaster |
| 19,1–21,25 | 2. Narrative Schlussfolgerung: Moralisches Desaster |

In dem Buch szenisch an den Anfang gestellt wird das „noch nicht“ der Eroberung, das Nichterfüllen der gestellten Aufgabe. Die Verknüpfung mit der Josuazeit wird in beiden Einleitungen vollzogen (1,1: „nach dem Tode Josuas“; 2,6). Die zweite Einleitung beschreibt die zyklische Erfahrung der Richterzeit:

Abfall > *Notzeit* > (Schreien) > *Erwählung* eines Retter/Richters > *Friedenszeit*.

Der so einleitend skizzierte wiederkehrende Wechsel von Abfall und Rettung wird für die 12 Richtergestalten im Mittelteil unterstellt. Für sechs von ihnen, die sog. Großen Richter, nennt eine ausgeführte Erzählung Einzelheiten, für sechs weitere, die sog. Kleinen Richter, werden lediglich statische Daten genannt. Für den Aufbau des Buches ist einerseits die Zwölfzahl signifikant, andererseits lebt die Aussage des Buches vor allem von den Erzählungen zu den sechs großen Richtern.

⁷ Berry G. Webb, *The Book of Judges. An Integrated Reading*, JSOT.S 46, Sheffield: JSOT 1987.

Durch literarische Stücke besonders markiert sind die beiden mittleren Richterperioden. Die Ära Debora/Barak wird durch einen Psalm „gottesdienstlich“ gefeiert.⁸ Der Psalm Deboras preist Jhwh als den Königen der kanaanäischen Städte himmelhoch überlegen (Ri 5,3.19–20). Betont wird, dass diese Rettung durch Jhwh durch das Handeln einer Frau vermittelt wurde (Ri 4,4.8–9). Ein irdischer König Israels, wie ihn die Kanaanäer haben, ist nicht einmal im Blick. Die Jotamfabel kontrastiert in diesem literarisch-strukturellen Aufbau das Deboralied und verhöhnt die Einrichtung der Monarchie durch den Gideonsohn. Die Königsambitionen Gideons und Abimelechs werden durch die Jotamfabel „profan“ dekonstruiert.

Die ersten drei Richterperioden werden als positive Reformationen dargestellt. Dabei ist die Zeit Deboras die theologisch hervorgehobenste. Die letzten drei Perioden werden als verworren ambivalent und zunehmend dekadent geschildert: (1) Gideons Götzenkult und Herrscherambitionen werden angesichts der in der Einleitung des Buches genannten Kriterien (Ri 3,4–6) als desaströs für die Entwicklung anzusehen sein; (2) Jephthas leichtfertiges Menschenopfer kann von jedem jahwistischen Leser nur als Horrorgeschichte zur Kenntnis genommen werden; (3) Samsons unbeherrschte Fixierung auf philistäische Frauen fällt wie Gideons Baalsverehrung unter das Urteil des Versagens und Scheiterns nach den Kriterien der Einleitung des Richterbuches. Die einleitende Anknüpfung des Richterbuches an die Josuazeit und dessen Abschiedsreden, die eine Bundeserneuerung beinhalteten (Ri 2,6–10; vgl. Jos 23 u. 24), sowie die ausdrückliche Nennung der durch Mose gegebenen Gebote (Ri 3,4) steuern die erwartete ethische Wertung der Leser bundestheologisch.⁹ Trotz der den Richtern jeweils von Jhwh gewährten großzügigen Rettung aus militärischer Not erscheint die Lebensführung dieser „Regierer/Richter“ als bundestheologische Katastrophe. Besonders bei den letzten drei wird deutlich, dass die Hilfe durch den „Kriegsherrn“ Jhwh erfolgte trotz der Richter.

Ein ähnliches Gefälle ist für die nur statistisch erwähnten kleinen Richter zu unterstellen. Ihre Zahl nimmt zu, dabei ist offensichtlich nichts Erinnerungswertes von ihnen zu sagen außer ihrem herrschaftlichen Gebaren, das sich in den Zahlen

8 Psalmen in narrativen Zusammenhängen laden den Leser zum Mitvollzug des Gebetes ein. Der Effekt der Vergegenwärtigung ist in der Praxis des halblauten Lesens nahezu unausweichlich, vgl. James W. Watts, *Psalms and Story: Inset Hymns in Hebrew Narrative*, JSOT.S 139, Sheffield: JSOT 1992.

9 Zur ethischen Bewertung scheinbar neutraler Darstellungen in narrativen Texten vgl. Gordon J. Wenham, *The Gap between Law and Ethics in the Bible*, *Journal of Jewish Studies* 48/1, 1997, 17–29; ders. *Story as Torah: Reading the Old Testament ethically*. Edinburgh: Clark 2001.

von Nachkommen und Schwiegerkindern ausdrückt, die auf Vielehen¹⁰ schließen lassen, und in Eselsparaden.

1.5 Die Königshoffnung im Richterschluss

Das ethische Gefälle im Mittelteil führt anhand von zwölf Zyklen zu dem Zustand, in dem Israel in den Schlusskapiteln charakterisiert ist. In Kap 17–18 wird mit den Wanderungen von Michas Gottesbild Israel als ein Volk gezeigt, das von einem Bundesverhältnis mit Jhwh nichts mehr weiß. Die mit den in der Einleitung erwähnten Namen Josua und Mose verbundene besondere Beziehung Israels zu Jhwh ist verschwunden. Selbstgemachte Götter werden angerufen – der Hinkehr zu dieser Idolatrie kam mit dem Königskandidaten Gideon. Ein ganzer israelitischer Stamm stiehlt den Götzen Michas samt dem zugehörigen Personal. Damit ist der Gottesdienst Israels nicht mehr von dem der kanaanäischen Völker unterschieden.

In der Erzählung Ri 19–21 wird der Anspruch auf ein Ethos in Israel, das sich von dem der Kanaaniter positiv unterscheidet, ausdrücklich thematisiert (Ri 19,11–14). Diese Erwartung läuft jedoch ins Leere. Das Verhalten der Bevölkerung einer Stadt in Benjamin stellt sich als auf derselben moralischen Stufe dar wie Sodom und Gomorra. Statt der versuchten homosexuellen Vergewaltigung eines durchreisenden Mannes aus dem Stamm Ephraim wird dessen jüdische Nebenfrau aus Bethlehem von den israelitischen Bewohnern eine Nacht lang bis zum Morgen geschändet. Die Leiche der an den Folgen der Vergewaltigungen gestorbenen Frau wird darauf in zwölf Teile gehackt und auf die Stämme Israels verteilt. Dies führt zu einem Bürgerkrieg, der statt der am Anfang des Richterbuches angemahnten ausbleibenden Eroberung des Landes einen der Stämme Israels beinahe auslöscht. Der Stamm wird durch eine Abmachung aller Stämme gerettet, bei der eine gottesdienstliche Feier am zentralen Jhwh-Heiligtum in Silo¹¹ kriegerisch überfallen wird und auf diese Weise die dort ein Jhwh-Fest feiernden israelitischen Frauen gewaltsam geraubt werden können. Während die Geschichte Israels als Rettung aus Sklaverei begann, liegt die Weisheit des Überlebens am Ende der Richterzeit im Mittel des Menschenraubes – eine kaum zu überbietende groteske Situation.

Angesichts des bundestheologischen und des moralischen Desasters erwartet der Leser jetzt eine Antwort. Nach zwölf Reformperioden, die zyklisch ein Gefälle beinhalten, dass im Richterschluss von einer spezifischen Jhwh-Beziehung in Israel keine Rede mehr sein kann, es vielmehr moralisch unter dem Niveau der

10 Auch hier ist die ethische Bewertung durch den jahwistischen Leser als negativ zu unterstellen, auch wenn die Texte für heutige Leser scheinbar ethisch neutral wirken können, vgl. Gordon Wenham wie Anm. 9.

11 Ri 21,12 vermerkt ironisch: Silo, das liegt im Land Kanaan, d. h. Silo ist nicht als Zentrum der Stämme Israels verstanden (Jos 18,1ff; 1 Sam 3,21).

durchschnittlichen kanaanäischen Bevölkerung steht, ist eine Antwort zu erwarten, die ein dem Verfall entsprechendes Gerichtshandeln Jhwhs enthält. Es kommt in Gestalt der Einführung der Monarchie. Dies ist kaum als ein Segen zu verstehen. Es ist ein für das Bundesvolk großes Übel, wie im Zentrum des Richterbuches unübersehbar festgehalten ist, das jedoch angesichts der kaum überbietbaren kultischen und moralischen Dekadenz jetzt besser erscheint als die im Buch geschilderten Zustände.¹² Durch eine Inklusio werden die Schlusskapitel zusammenfassend kommentiert: „In jenen Tagen war kein König in Israel. Jeder tat, was recht war in seinen Augen“ (Ri 17,6; 21,25). Dazwischen wird refrainartig wiederholt: „Damals war kein König in Israel“ (Ri 18,1; 19,1). Die darin zum Ausdruck gebrachte Hoffnung ist, dass eine monarchische Institution der ethischen und kultischen Pluralität und Beliebigkeit und der rechtlichen Willkür im Lande Grenzen entgegensetzen und das Volk die Thora Jhwhs lehren würde (Ri 3,4). Vom Königtum wird erwartet, dass es dem moralischen und kultischen Verfall wehrt.

2. Zur Einführung des Königtums im Samuelbuch

2.1 Die soziologischen Verwerfungen

Die sozialen und politischen Spannungen bei der Einführung des Königtums waren nach dem Samuelbuch erheblich. Die Umwandlung von einer mehr oder weniger egalitären Stämme-gesellschaft zu einem monarchischen Staat mit zentraler Verwaltung vollzogen sich nicht ohne Spannungen. Die Texte schildern diese Veränderungen.

Die soziologisch bedeutendsten Veränderungen der Ära Davids werden im Samuelbuch durch jeweils doppelt vorkommende Personenlisten literarisch markiert.¹³ Diese sind:

2 Sam 5,13–16	Liste der <i>Söhne Davids</i> , geboren in Jerusalem
2 Sam 3,1–5	Liste der <i>Söhne Davids</i> , geboren in Hebron
2 Sam 8,15–18	Liste der <i>Minister Davids</i>
2 Sam 20,23–26	Liste der <i>Minister Davids</i>
2 Sam 21,15–22	Liste der <i>Militärführer Davids</i> (Riesentöter)
2 Sam 23,7ff	Liste der <i>Militärführer Davids</i>

- 12 Die veraltete quellenkritische Unterscheidung von pro- und antimonarchischen Schichten wird der Einheitlichkeit der literarischen Komposition nicht gerecht; vgl. u. a. Dennis T. Olson, Buber, Kingship, and the Book of Judges: A Study of Judges 6–9 and 7–21, in: *David and Zion: Biblical Studies in Honor of J. J. M. Roberts*, hg. v. Bernhard F. Batto u. Kathryn L. Roberts. Winona Lake, IN: Eisenbrauns 2004, S. 199–218.
- 13 Zur die Texte strukturierenden Funktion der Doppellisten siehe H. H. Klement, *2 Samuel* 21–24, wie Anmerkung 2.

In diesen drei Doppellisten der davidischen Zeit spiegeln sich die Neuerungen der Königsära gegenüber der älteren Stämme-gesellschaft. Es sind dies:

1. Das Auftreten einer *königlichen Familie* mit Arroganz und Machtanspruch, Intrigen und Skandalen und Erbstreitigkeiten: In 2 Sam 12–20 sind das bestimmende Thema der Darstellung davidischer Herrschaft die Hofintrigen und die Schlafzimmersgeschichten, die zu Brudermord unter den Thronfolgern und mindestens zwei Bürgerkriegen führten. Dabei trachten die Stämme in großer Mehrheit und Geschlossenheit David als Herrscher loszuwerden (2 Sam 20,1; 1 Kön 12,16). Während das gesellschaftliche Ideal von Exodus bis Deuteronomium die israelitische Gesellschaft als ein „Volk von bruderschaftlich verbundenen Familien“ beschreibt, konzentriert die Monarchie das gesellschaftliche Interesse auf eine einzige die Herrschaft beanspruchende Familie. Wohlergehen und Leid des Volkes werden von der Königsfamilie abhängig.¹⁴

2. Die Etablierung eines effizienten und funktionalen *zentralisierten Verwaltungssystems* und eines Beamten- und Funktionsapparates¹⁵: Schon bald überlagern die mit Günstlingen des Hofes besetzten zwölf neu etablierten Regierungsbezirke Salomos die alte nach Familien und Stämmen strukturierte Organisation des Volkes (1 Kön 4,7–9; 1 Sam 10,20ff; 22,7). Die von der Verwaltung einzutreibende Steuerlast zur Finanzierung des anschwellenden monarchischen Staatshaushaltes war am Ende der Regierung Salomos als erheblich anzusehen.¹⁶

3. Eine neuartige professionelle *Militärstruktur*, die auch gegen das eigene Volk als Machtinstrument eingesetzt werden konnte um die Interessen der Regierung durchzusetzen (2 Sam 24,4): diese militärischen Einheiten von Berufssolda-

14 Vgl. Albrecht Alt, „Der Anteil des Königtums an der sozialen Entwicklung in den Reichen Israel und Juda“, *Kleine Schriften* III, München: Beck 1953; Rainer Neu, *Von der Anarchie zum Staat: Entwicklungsgeschichte Israels vom Nomadentum zur Monarchie im Spiegel der Ethnozoologie*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 1992; James D. Martin, *Israel as a Tribal Society, The World of Ancient Israel: Sociological, Anthropological and Political Perspectives*, hg. v. R. E. Clements. Cambridge: CUP 1989, 95–117.

15 Vgl. Frank Crüsemann, *Der Widerstand gegen das Königtum: die antiköniglichen Texte des AT und der Kampf um den frühen israelitischen Staat*, WMANT 49, Neukirchen: Neukirchener 1978; Trygve N. D. Mettinger, *Solomonic State Officials: A Study of the Civil Government Officials of the Israelite Monarchy*. Lund: Gleerup 1971; U. Rütterswörden, *Die Beamten der israelitischen Königszeit: eine Studie zu ‚sr‘ und vergleichbaren Begriffen* [Diss Theol Bochum 1981], BWANT 117, Stuttgart 1985; J. Alberto Soggin, *Compulsory Labor under David and Solomon*, in: *Studies in the Period of David and Solomon and Other Essays*, hg. Tomoo Ishida, Tokyo: Yamakawa-Shuppansha 1982. Nach Herbert Donner, *Studien zur Verfassungs- und Verwaltungsreform der Reiche Israel und Juda*, Diss Leipzig 1956, und Die soziale Botschaft der Propheten im Lichte der Gesellschaftsordnung in Israel, *OrAnt* 2, 1963, 229–245 bildet das Beamtentum den auslösenden Faktor einer sozialen Entwicklung, deren Auswirkungen die Prophetie des achten Jahrhunderts anprangert.

16 Vgl. Herbert H. Klement, David und „Hiram von Tyrus“ – Zum Unterschied von literarischer und chronologischer Sequenz in biblischer Historiographie, *JETH* 14, 2000, S. 5–33.

ten samt den ausländischen Söldnertruppen haben sich bereits im Absalomaufrstand unter der Führung Davids als dem traditionellen Stämmeheer Israels überlegen erweisen. Die imperialen Kriege Davids und Salomos war nur so erfolgreich.¹⁷

Diese in den Texten erkennbaren soziologischen Verwerfungen kamen nicht über Nacht. Die Entwicklung der im Samuelkorpus und in 1 Kön 1–11 geschilderten Epoche der tatsächlichen Einführung des Königtums in Israel von der Zeit Elis über Samuel, Saul und David bis zur reifen zentralistischen Monarchie unter Salomo erstreckte sie sich über fünf langlebige Generationen. Trotz dieser Zeitspanne zeigen die Texte, dass der gesellschaftliche Wandel nicht ohne erhebliche Widerstände und Opfer im Volk durchgesetzt wurde (vgl. u. a. 2 Sam 3,1; 16,8–9). In der sechsten Generation führen die Spannungen zum Aufstand gegen die davidische Herrschaft und zum Zerreißen der durch die Monarchie dargestellten staatlichen Einheit Israels unter Rehabeam. Derart geschwächt wird Israel gleich wieder zum Opfer eines ägyptischen Beutefeldzugs.

2.2 Die monarchiekritischen Anfangsaussagen

Die Samuelbücher schildern die Einführung des Königtums und enden mit einem deutlichen theologischen Akzent, dass David und sein Haus die von Jhwh zur Herrschaft in Israel bestimmte und legitimierte Dynastie darstellt. Bevor dies gesagt werden kann, wird am Anfang des Buches die mit dem irdischen Königtum verbundene theologische Spannung noch einmal notiert und in aller Schärfe festgeschrieben. Auf die Bitte der Ältesten des Volkes nach Einsetzung eines Königs ergeht das Wort Jhwhs an den Propheten Samuel (1 Sam 8,7–8):

Höre auf die Stimme des Volkes in allem, was sie dir sagen! Denn nicht dich haben sie verworfen, sondern mich haben sie verworfen, daß ich nicht König über sie sein soll. 8 Entsprechend all den Taten, die sie immer getan haben von dem Tage an, da ich sie aus Ägypten geführt habe bis zum heutigen Tag, daß sie mich verlassen und andern Göttern gedient haben, so machen sie es auch mit dir.

Der Text fungiert im Samuelbuch als Einleitung zu der in den nachfolgenden Kapiteln erzählten Einführung eines dynastischen Königtums in Israel. Beachtenswert ist, dass er eine Gottesrede darstellt. Als solche stellt sie den verbindlichen theologischen Kommentar dar, unter dem die Königswahl und -einsetzung in den Samuelbüchern zu lesen sind. Als bemerkenswert hervorzuheben sind darin vor allem:

1. Das Königsbegehren wird definitiv als Abfall von Jhwh und damit als Aufkündigung des Bundes mit Jhwh interpretiert.
2. Das Königsbegehren wird in einer kontinuierlichen Reihe gesehen mit ähnlichen Ereignissen in der langen Geschichte des Abfalls, deren Anfänge beim dem Exodus aus Ägypten im Blick sind.

17 Vgl. Max Weber, „Das Antike Judentum“, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* III, Tübingen 1920, 32.

3. Das Königsbegehren ist in Parallele zur Apostasie gestellt.

Diese grundlegende negative Bewertung steht hier nicht isoliert, sondern wird in den folgenden Texten mehrfach wiederholt:

Und Samuel sprach: „So spricht der HERR, der Gott Israels: Ich habe Israel aus Ägypten heraufgeführt und euch aus der Hand Ägyptens errettet und aus der Hand aller Könige, die euch bedrängten. Ihr aber habt heute euren Gott verworfen, der euch aus allen euren Nöten und euren Bedrängnissen errettet hat, und habt zu ihm gesagt: Einen König sollst du über uns setzen! Nun denn, stellt euch auf vor dem HERRN nach euren Stämmen und nach euren Tausendschaften!“ (1 Sam 10,18–19).

Und: „Als ihr aber saht, daß Nahasch, der König der Söhne Ammon, gegen euch zog, sagtet ihr zu mir: Nein, sondern ein König soll über uns herrschen! – obwohl doch der HERR, euer Gott, euer König ist. Und nun siehe, da ist der König, den ihr erwählt und den ihr erbeten habt; denn siehe, der HERR hat einen König über euch gesetzt.“ (1 Sam 12,12–13)

2.3 Zur Bewertung der königskritischen Texte

Auch wenn Reinhard Müller neuerdings die alte literarkritische These Wellhausens zu reanimieren versucht, dass die königskritischen Aussagen in den Büchern Richter und Samuel sich dem Rückblick auf das Scheitern der Dynastie in der königslosen Perserzeit verdanken, so wird diese Zuordnung kaum dem literarischen und theologischen Gewicht der Texte gerecht. Auch sind die von Müller vorgenommenen quellenkritischen Sondierungen kaum über den Kreis derer hinaus kommunikel, die noch innerhalb dieses Paradigmas arbeiten. Die Sinnhaftigkeit solcher literarkritischen Operationen ist seit Jahrzehnten keineswegs mehr als selbstevident angenommen, sondern lediglich innerhalb von Exegeseschulen nachvollzogen.¹⁸ Die von Restauration alter Ordnungen bestimmte israelitische Perserzeit, die sich nach den Büchern Chronik, Esra und Nehemia an dem davidischen Ideal vor allem der Tempelordnung orientierte (vgl. u. a. Esr 1,7; 8,20; Neh 3,10; 12,24.36f.45f)¹⁹, kommt kaum als Ort der grundsätzlichen Ablehnung des Königtums infrage. Dass eine direkte politische Erneuerung der davidischen Monarchie in diesen Texten nicht formuliert ist, hat getrennt zu diskutierende

¹⁸ Vgl. Herbert H. Klement, *Textrecycling assyrisch und biblisch: Zur fälligen Revision der Literarkritik*, *JETH* 9, 1995, 7–20; ders. Die neuen literaturwissenschaftlichen Methoden und die Historizität des Alten Testaments, *Israel in Geschichte und Gegenwart: Beiträge zur Geschichte Israels und zum jüdisch-christlichen Dialog*, Berichtsband der 9. AfET-Studienkonferenz 1995, hg. v. G. Maier, Wuppertal: R. Brockhaus 1996, S. 81–101; ET: *Modern Literary-Critical Research and the Historicity of the Old Testament, Israel's Past in Present Research: Essays on Ancient Israelite Historiography*, hg. von V. Philips Long, Sources for Biblical and Theological Study VII, Winona Lake: Eisenbrauns 1999, 439–459.

¹⁹ Vgl. Hendrik J. Koorevaar, Die Chronik als intendierter Abschluß des alttestamentlichen Kanons, *JETH* 11, 1997, 42–76.; ders. De afsluiting van de canon van het Oude Testament, *Dicht bij de Bijbel*, hrsg. Patrick Nullens, Leuven-Heverlee: Bijbelinstituut België 1997, 63–90.

Gründe (vgl. Neh 6,6; 9,36). Dass die monarchiekritischen Texte sich nicht zur Quellenkritik eignen, vielmehr ihre Bedeutung im Rahmen der literarischen Argumentation des Samuelbuches haben, wird inzwischen bereits in den Kommentaren hervorgehoben.²⁰

Eher sind mit Frank Crüsemann die soziologischen Veränderungen am Anfang der Königszeit als „Sitz im Leben“ der Königskritik wahrscheinlich zu machen.²¹ Ihre Verfassung spiegelt die Zeit der erzählten Ereignisse. Die kritischen Texte unterstützen damit eher die Annahme einer frühen Abfassungszeit der Bücher Richter und Samuel und damit ein hohes Maß an Kenntnis der historischen Zusammenhänge. Dies ist verschiedentlich argumentiert worden.²²

3. Zur Königserwartung im Pentateuch

Liest man Richter und Samuel im Kontext des Kanons, dann wird deutlich, dass die darin vorgetragene auffällige und keineswegs selbstevidente theologisch begründete Ablehnung des Königtums angesichts der Darstellung in den kanonisch vorausgehenden Büchern nicht ganz unerwartet erfolgt. Dies ist zu begründen. Die Reihenfolge der Bücher von Genesis bis Samuel ist in den meisten Kanonlisten gleich. Für das Thema relevante Texte sollen skizziert werden.

Nach der Genesis ist kanonisch einleitend die Herrschaft auf Erden dem gotesebenbildlich geschaffenen Menschen als Mann und Frau gemeinschaftlich aufgetragen. Eine Herrschaft von Menschen über Menschen ist dabei nicht enthalten. Ein erster Gewaltherrscher begegnet in der urgeschichtlichen Völkertafel mit Namen Nimrod – ein Sohn von Kusch und Ham (Gen 10,8–10). Von ihm wird gesagt: „... der war der erste Gewaltige auf der Erde.“⁹ Er war ein gewaltiger Jäger vor Jhwh; darum sagt man: Wie Nimrod, ein gewaltiger Jäger vor Jhwh!¹⁰ Und der Anfang seines Königreiches war Babel und Erech und Akkad und Kalne im Land Schinar“. Die Notiz „ein gewaltiger Jäger im Angesicht Jhwhs“ ist als ein „Töten von Tieren um sie zu töten“ und damit als ethisch verwerflich zu werten. Babylon, die Stadt Nimrods, dient am Abschluss der Urge-

20 Vgl. u. a. J. Robert Vannoy, *Covenant Renewal at Gilgal: A Study of 1 Samuel 11:14–12,25*, Cherry Hill, NY: Mack Publishing Company 1978; Philips Long, *The Reign and Rejection of King Saul: A Case of Literary and Theological Coherence*, SBL-Diss Series 118, Atlanta, Georgia: Scholars Press 1989; P. Kyle McCarter, *II Samuel*, The Anchor Bible, Bd. 9. New York: Doubleday 1980; Robert P. Gordon, *1 and 2 Samuel: A Commentary*, Exeter: Paternoster 1986.

21 Vgl. Frank Crüsemann, *Widerstand*, wie Anmerkung 15.

22 Vgl. u. a. Hoffner, Harry A., Jr., *Propaganda and Political Justification in Hittite Historiography*, in: *Unity and Diversity: Essays in the History, Literature, and Religion of the Ancient Near East*, hg. v. H. Goedicke u. J. J. M. Roberts. Baltimore, London: Johns Hopkins University Press, S. 49–62; Herbert M. Wolf, *The Apology of Hattusili compared with Other Ancient Near Eastern Political Self-Justifications*, Diss 1967; Dennis J. McCarter, *The Apology of David*, *JBL* 99, 1980, 489–504.

schichte zur Charakterisierung der Rivalität der Menschen mit Jhwh (Gen 11,1–9). Sie ist als „böse von Jugend auf“ (Gen 8,21) beschrieben.²³ Aus dem Zweistromland kommen auch die nächsten erwähnten Könige, die den ersten erwähnten Krieg entfesselten. Die gesamte Region Kanaan einschließlich der Städte in der Jordanebene unter der Führung der Könige von Sodom und Gomorra werden mit einem militärischen Raubzug überzogen (Gen 14,1–12). Insofern die Genesis in vielfacher Weise narrativ Herkunftsidetität beschreibt, wird hier das Königtum als Institution eingeführt ist, dass zum Wesen und Charakter der Städte Babel und Sodom gehört, nicht zu den Linien der Verheißung und Initiativen, die von Jhwh ausgehen.

Eine Ausnahme bildet der König von Salem Melchisedek (Gen 14,18–20). Er erfährt eine positive Würdigung durch Abraham mit einem gemeinsamen Gottesdienst. Diese gilt ihm jedoch nicht als politischem Herrscher, sondern in seiner Funktion als Priester. Später werden Abraham Nachkommen verheißen, unter denen auch künftige Könige in allgemeiner Form genannt sind (Gen 17,6). Diese werden jedoch von den Nachkommen in der Linie der Segensverheißung deutlich unterschieden. Königtum ist kein Aspekt der abrahamitischen Verheißung, die dem ausdrücklich genannten Bundeserben Isaak zugesagt wird (Gen 17,19). Es werden ferner später Könige aus den Nachkommen Edoms aufgelistet, die „herrschten bevor ein König über die Söhne Israels regierte“ (Gen 36,31). Vom Königtum ist die Rede als etwas, was zwar kommt, aber charakterlich mit den Namen Babel, Sodom oder Edom verbunden ist. Die Erwähnung von Königen in Israel im Nachsatz zu Edom enthält damit keine positiv assoziierte Aussage. Es wird lediglich vermerkt, dass Israel dann in einer Form sein wird wie Edom. Könige gehören nicht zur positiven patriarchalen Bundeserwartung Israels.

Dies kann anders verstanden werden in Gen 49,10, wo Jakob im Segen über Juda von einem kommenden Herrscher spricht. Er wird jedoch nicht König genannt, sondern שִׁילָה, „der den Herrscherstab besitzt und dem die Völker folgen“. Diese Herrscherverheißung eines Abrahamssohnes über die Völker ist im Kontext von Genesis als eine Form der Erfüllung der Abraham gegebenen Segensverheißung für die Völker zu verstehen.²⁴

Im Schilfmeerlied wird der ägyptische König besiegt durch Jhwh selbst, der hier erstmalig im Kanon als König bezeichnet ist (Ex 15,3.18). Die Stelle Pharaos als politischer Herrscher im Volk bleibt darauf jedoch vakant, sie wird nicht wieder besetzt durch einen irdischen König. Jhwh ist als Befreier Israels der gefeierte König seines Volkes. Mit Gott als König ist Israel ein priesterliches Kö-

23 Vgl. Herbert H. Klement, Mensch und Sünde in der Urgeschichte, in: *Ein Mensch – was ist das? Zur theologischen Anthropologie*, Berichtsband der 13. AfeT-Studienkonferenz in Bad Blankenburg, hrsg. von Rolf Hille u. Herbert H. Klement. Wuppertal: R. Brockhaus 2004, S. 60–88.

24 Vgl. T. Desmond Alexander, Messianic Ideology in the Book of Genesis, in: *The Lord's Anointed: Interpretation of Old Testament Messianic Texts*, hg. von Philip E. Satterthwaite, Richard S. Hess, Gordon J. Wenham. Carlisle: Paternoster 1995, S. 19–39.

nigreich (Ex 19,6) – eine programmatische Akzentuierung des Charakters des Volkes am Anfang der Sinaiperikope. Im sinaitischen Konzept des idealen gesellschaftlichen Miteinanders in Jhwhs Bundesvolk ist ein irdischer Herrscher nirgends vorgesehen. Am Ende des Pentateuchs, im Stämmesegen und den „Letzen Worten“ des Mose wird der sinaitische Bundesschluss beschrieben als Antritt der Königsherrschaft Jhwhs: „Und er (Jhwh) wurde König in Jeschurun, als sich die Häupter des Volkes versammelten, die Stämme Israels insgesamt“ (Dtn 33,5).

Einen Hinweis auf einen künftigen König gibt es bei dem ambivalenten Propheten Bileam. Er betont einerseits die Sonderstellung Israels in der Völkerwelt: „Denn vom Gipfel der Felsen sehe ich es, und von den Höhen herab schaue ich es; siehe, ein Volk, das abgesondert wohnt und sich nicht zu den Nationen rechnet“ (Num 23,9). Andererseits verheißt Bileam: „... und sein König wird höher werden als Agag, und sein Königreich wird erhaben sein“ (Num 24,7b). Danach wird Israel einen König haben, der jedoch an dem Amalekiterkönig gemessen wird und diesen übertreffen soll: Wenn der König kommt, wird Israel sein wie Amalek. Ähnlich wie der Vergleich mit Edom ist auch der mit den Amalekitem für Israels Berufung zu einem speziellen Bundesverhältnis mit Jhwh keine positiv konnotierte Königsverheißung.

Auch das Königsgesetz im Deuteronomium, Dtn 17,1–7, stellt keine Ordnung dar, die für Israels Gesellschaftsmodell konstitutiv wäre. Könige sind für das gute Miteinander im Schalom und für das gerechte Miteinander im Volk danach völlig verzichtbar. Das Deuteronomium weiß jedoch sehr deutlich um die Anfechtung der Sesshaftigkeit im einzunehmenden Land und um ein baldiges Vergessen Jhwhs und seiner Thora.²⁵ Das Scheitern Israels an der Bundestreue ist explizit mehrfach ausgesprochen (Dtn 29,3; 31,19–21.29; 28,36). In Antizipation eines Erliegens der Anfechtung im Lande wird die Möglichkeit eines Königs im Königsgesetz nicht generell abgelehnt. Es beinhaltet aber, dass Israel seinen durch Thoragehorsam geprägten Sondercharakter eingebüßt. Dieser sollte die Völker auf Israel als Bundesvolk Jhwhs aufmerksam machen:

„So bewahrt und tut sie [die Thora]! Denn das ist eure Weisheit und eure Einsicht in den Augen der Völker, die all diese Ordnungen hören. Und sie werden sagen: Ein wahrhaft weises und verständiges Volk ist diese große Nation! Denn wo gibt es eine große Nation, die Götter hätte, die ihr so nahe wären wie Jhwh, unser Gott, in allem, worin wir zu ihm rufen? Und wo gibt es eine große Nation, die so gerechte Ordnungen und Rechtsbestimmungen hätte wie dieses ganze Gesetz, das ich euch heute vorlege? (Dtn 4,6–8).“²⁶

25 Zur Theologie des Deuteronomiums vgl. u. a. J. Gordon McConville, *Law and Theology in Deuteronomy*. JSOT.S 33, Sheffield: JSOT-Press 1984; ders., *Deuteronomy: Apollos Old Testament Commentary*, Leicester: Apollos, 2002.

26 Zur Beschreibung des Sondercharakters Israels vgl. Christopher J.H. Wright, *Old Testament Ethics for the People of God*, Downers Grove, IL, Leicester (UK): Intervarsity 2004.

Wird in Israel ein König eingesetzt, so endet der Sondercharakter, Israel wird wie Edom, Amalek oder alle anderen Völkern:

„Wenn du in das Land kommst, das Jhwh, dein Gott, dir gibt, und es in Besitz genommen hast und darin wohnst und sagst: ‚Ich will einen König über mich setzen, wie alle Nationen, die rings um mich her sind!‘, dann sollst du nur den König über dich setzen, den Jhwh, dein Gott, erwählen wird“ (Dtn 17,14–15a).

In diesem Fall werden Anweisungen für die Berufung eines Königs getroffen, die seine Aufgaben auf das Halten und Lehren der Thora konzentrieren. Der Ton des „Königsgesetzes“ ist nicht, dass dies eine wünschenswerte oder gar notwendige Institution wäre. Mit dem Königswunsch wird Israel „wie alle Völker“ und verliert einen wesentlichen Teil seines Sondercharakters, den es durch seine Berufung als Bundesvolk Jhwhs vor allen Völkern haben als heiliges Priestervolk sollte (Lev 19,2). Die eventuelle Berufung eines Königs im Bundesvolk durch Jhwh stellt damit keine positive Ordnung der Thora dar. Das innerhalb der Thora propagierte Gesellschaftsmodell Israels als Volk von gleichberechtigt befreiten bruderschaftlich verbundenen Familien kennt weder einen König noch herrschaftliche Privilegien bestimmter Familien.

4. Positive Aussagen zum Königtum

4.1 Die Verheißung eines Retter-Königs

Neben der signifikanten negativen Beurteilung der Institution des Königtums im Samuelbuch durch eine programmatische einleitende Gottesrede findet sich im selben Buch eine zweite Linie von Aussagen, die einen König als von Jhwh bestätigten und gewünschten Retter aus der Not zeigt. Am deutlichsten kommt dies in den das Samuelbuch rahmenden Psalmen zum Ausdruck. Sechs Lieder sind im Samuel an für die Struktur des Buches signifikanten Stellen verteilt.²⁷ Sie sind teil der narrativen Darstellung und markieren literarisch jeweils einen Wendepunkt im Ablauf der Handlung. Als Lieder stellen sie gleichzeitig je einen theologischen Kommentar zu dem Erzählten dar.²⁸

27 Zur Funktion von Liedern in narrativen Zusammenhängen vgl. James W. Watts, *Psalms and Story*, wie Anmerkung. 8.

28 Ausführlicher diskutiert in H. H. Klement, 2 Samuel 21–24, wie Anmerkung 2, S. 104–116.

Text	Art des Liedes		Sänger	Thema
1 Sam 2,1–10	Siegeslied	lang	Hanna	Kommender König – Retter
1 Sam 18,7	Siegeslied	kurz	Frauen	Saul und/oder David
2 Sam 1,19–27	Klagelied	lang	David	Sauls und Jonathans Tod
2 Sam 3,33–34	Klagelied	kurz	David	Abners Tod
2 Sam 22,1–51	Siegeslied	lang	David	David und seine Söhne von Jhwh bestätigt
2 Sam 23,1–7	Letzte Worte	kurz	David	David und seine Söhne von Jhwh bestätigt

Vor allem das Lied der Hanna am Anfang des Buches (1 Sam 2,1–10) und die beiden Psalmen im Samuelschluss (2 Sam 22,1–51; 23,1–7) greifen das Thema des Königtums als heilsame Einrichtung Jhwhs ohne jeden kritischen Unterton auf. Es ist Jhwh selbst, der durch seinen gesalbten König seinem Volk Rettung von allen Feinden und Heil schenkt.

Hanna singt einleitend von der großen Rettung, die Jhwh seinem Volk geben wird. Es ist die Rede von einer Umkehrung der bisherigen Verhältnisse. Sie redet direkt vor Jahwe – „in Jhwh“ – im Heiligtum in Siloh.²⁹ Als Frau, an der Jhwhs Geist ein Wunder gewirkt hat, indem er ihr nach jahrelanger Kinderlosigkeit einen Sohn geschenkt hat³⁰, preist sie Jhwh als Erschaffer, jedoch weniger rückblickend auf ihre eigene überwundene Kinderlosigkeit, sondern vorausschauend auf einen kommenden Fürsten des Volkes. Jhwh, der den „Erdbereich auf Säulen gründete“, hebt einen „aus dem Staub“ auf, um ihn auf den „Ehrentron“ zu setzen.³¹ Hier spricht die Mutter des Propheten anlässlich der Weihe ihres Sohnes an Jhwh selber prophetisch³² von dem Lebensprogramm dieses Jungen und der damit verbundenen Epochenwende im Volk Gottes. Der Psalm endet: „Jhwh wird

29 Eigentlich „in Jhwh“ – S. Becker-Spörl, *„Und Hanna betete und sprach...“*: Literarische Untersuchungen zu 1 Sam 2,1–10. Tübingen: Franke 1992, 108f folgert daraus eine Identifizierung von Jahwe und Beter, d. h. die Worte des Beters sind gleichzeitig Jhwhs Worte.

30 Die Geburtsgeschichte signalisiert einen Epochenwechsel.

31 Vgl. die Parallele zur Bildung Adams aus dem Staub vom Erdboden in Gen 2,7: Das Kommen des Königs ist wie eine der Erschaffung Adams vergleichbare Kreation.

32 Vgl. die These Sigmund Mowinckels, *Psalmstudien* III. Amsterdam: Schippers 1966 [Nachdruck von 1922], dass Poesie grundsätzlich im Raum des Prophetischen zu Hause sei: „Der Nabi ist immer zugleich Dichter; seine Orakel haben in alter Zeit rhythmisch-metrische Form ...“; „Wie der Prophet durch Musik in den Zustand der Inspiration versetzt wird [vgl. 1 Sam 10,5f.10ff; 16,13.23; 19,20ff; 2 Kön 3,15, HK] so auch der Dichter (Ps 49,2–5); sein Ohr wird empfänglich, so daß er die geheime von der Gottheit stammende Weisheit ... empfangen und der Menschheit mitteilen kann“ (S. 26). Targum Jonathan ergänzt in 2,1 „in prophetischem Geist“ und versteht das Gebet allerdings als Vorschau auf die Geschichte Israels von David bis zur persischen Zeit (Esterbuch: Haman). Nach jüdischer Überlieferung gehört Hanna zu den sieben Prophetinnen der Hebräischen Bibel: Sara, Mirjam, Debora, Hanna, Abigail, Hulda, Esther, vgl. Roland Gradwohl, *Bibelauslegung aus jüdischen Quellen*. Band 1, Teil 2, Stuttgart: Calwer 1995, S. 87.

richten/regieren die Enden der Erde. Er wird seinem König Macht verleihen und erhöhen das Horn seines Gesalbten“ (V. 10b). Die Königsherrschaft des Gottes Israels, sein Regieren der ganzen Welt, steht in keinerlei Spannung zu einem irdischen Königtum. Im Gegenteil, sie stehen Seite an Seite und wirken miteinander.

Während der Psalm Hannas die Frage offen lässt, wer dieser König sein wird, wird in dem Lied der Frauen 1 Sam 18,7 von Saul und David als möglichen Kandidaten gesungen, wobei David die größer Kraft zugesprochen ist. Mit den beiden Klageliedern am Ende der Ära Sauls scheidet er als Kandidat aus. In den beiden Psalmen am Ende des Samuelkorpus ist es definitiv David, der die volle Bestätigung als Herrscher von Jhwh für sich und seine Nachkommen empfängt. Jhwh rettet David zunächst aus Todesnot (2 Sam 22,5–20) und rüstet ihn darauf aus, seinerseits siegreich alle Feinde zu überwinden (2 Sam 22–49). David und sein Haus hat Jhwh seine Treue in einem Bundesverhältnis zugesagt (2 Sam 22,51).

Die davidische Herrschaft wird in dem ebenfalls als prophetisch anzusehenden Totenbettlied Davids (2 Sam 23,1–7) als segensreich beschrieben:

„Wer *gerecht* über Menschen herrscht, wer in der *Furcht Gottes* herrscht, der ist wie das Leuchten des Morgens, das Aufgehen der Sonne, ein Morgen ohne Dunkel, (wenn) durch das Leuchten, durch den Regen das Grün (sprießt) aus der Erde. Genauso ist mein Haus mit Gott, denn *ein ewiger Bund* ist mir gemacht, in allem geordnet und bewahrt, denn meine ganze Hilfe, alle meine Anliegen – genauso lässt er sie sprossen“ (2 Sam 23,3b–5).

Ein ewiger Bund ist David gewährt, denn seine Herrschaft vollzieht sich in dem Doppelklang von *Gerechtigkeit* und *Gottesfurcht*. Die Menschen erleben sie heilsam wie einen strahlenden Sonnenmorgen nach dem Regen in der Nacht, der quirliges und fruchtbringendes Leben ermöglicht und hervorruft.

Angesichts der in den narrativen Texten des Samuelbuches geschilderten realen Politik Davids überraschen solche Sätze. Die Geschichten sprechen davon, dass David als junger Offizier am Hofe Sauls zwar sehr beliebt war, dann aber von den Stämme Israels in Loyalität mit Saul und selbst von seinem Stamm Juda als Verräter angesehen und ausgeliefert wurde. Nach seiner Zeit als Offizier im Dienst der Philister steht David im Zentrum eines lang andauernden und ermüdenden Bürgerkrieges um die Nachfolge Sauls (2 Sam 3,1). Davids Herrschaft als König war militärisch nach außen erfolgreich, innenpolitisch aber derart, dass sich alle Stämme hinter Absalom scharten, um David wieder loszuwerden und ihn aus Jerusalem zu verjagen (2 Sam 15,13). Es kommt zu zwei weiteren Bürgerkriegen mit vielen Toten. Alle zwölf Stämme rebellieren gegen den Monarchen in der ehemaligen Jebusiterstadt Zion, beim zweiten Mal ohne Juda (2 Sam 20,2). In der Meinung des Volkes galt David als ein Usurpator, der nur durch die Morde an der Vorgängerfamilie und Intrigen an die Macht gekommen war (2 Sam 16,7–8; 21,9). Wie der Mord an Uria zeigt, war David zur Durchsetzung seiner Interessen viel zuzutrauen. Der von David durchgeführte umfassende Zen-

sus (2 Sam 24) hatte den Zweck, die Zahl der wehrfähigen Männer zu erheben. Die Grenzen der erfassten Gebiete machen deutlich, dass die großen imperialen Kriege bereits abgeschlossen waren. Damit dient diese Zählung nach den Kriegen gleichzeitig und vielleicht primär der Erfassung der Steuerkraft sowie des Potentials zur Rekrutierung von Arbeitskräften. Die Aufstände in „ganz Israel“ gegen die real erlebte Herrschaft, werden ihren Grund in der Erfahrung mit der von Jerusalem aus ausgeübten Machtentfaltung gehabt haben.

Die Geschichten von der Zeit der Herrschaft Davids werden eingerahmt von zwei Listen der davidischen „Minister“ (2 Sam 8,15–18; 20,23–26). Die Listen erscheinen vordergründig nahezu identisch. Für Karl Budde und viele Kommentatoren, die ihm gefolgt sind, waren sie aus Versehen bei einer der von ihm angenommenen mindestens sieben Redaktionsstufen ein zweites Mal abgeschrieben worden. Dabei sei die Liste in 2 Sam 8 in Unordnung geraten.³³ Ein näherer Blick zeigt jedoch, dass diese literarkritische Einschätzung wesentliche Aspekte ausblendet. Beide Listen zeigen eine durchreflektierte Ordnung, jedoch mit unterschiedlicher Aussagekraft. Sie bilden auch keine fahrlässige Doppelschreibung, sondern stehen in ihrer Ähnlichkeit und Verschiedenheit in Kontrast nebeneinander.

Davids Minister 2 Sam 8,15–18 und 20,23–26

A 8,15	König	David	Regierung in <i>Gerechtigkeit</i>
B 16	Heer	Joab	Militär
C	Kanzler	Josaphat	Zivilverwaltung
D 17	Priester	Zadok	Heiligtum
D'	Priester	Abjathar	Heiligtum
C'	Schreiber	Seraja	Zivilverwaltung
B' 18	Leibwache (Krethi/Plethi)	Benaja	Militär
A'	Priesteramt	<i>Davids Söhne</i>	Regierung in <i>Gottesfurcht</i>
B 20,23	Heer	Joab	Militär
B'	Leibwache	Benaja	Militär
B" 24	Fronddienst	Adoram	Zwangsarbeit
C	Kanzler	Josaphat	Zivilverwaltung
C' 25	Schreiber	Scheba	Zivilverwaltung
D	Priester	Zadok	Heiligtum
D'	Priester	Abjathar	Heiligtum
A' 26	Priester Davids	Ira	Familienopfer

33 Karl Budde, *Die Bücher Samuel*, Tübingen, Leipzig: Mohr 1902; ähnlich noch A. A. Andersen, *2 Samuel*, Word Biblical Commentary 11. Dallas, TX: Word, 1989, S. 130 zu 2 Sam 8,15–18: „The order of the officials appears to be haphazard and may not reflect their relative importance. There is a parallel list in 20:23–26 which seems to be more structural, dealing with army, civil administration and cultic officials in that order.“

In beiden Listen zeigt sich je ein Organigramm monarchischer davidischer Herrschaft. In der ersten Liste 2 Sam 8,15–18 wird das Ideal davidischer Herrschaft vorgestellt. Sie spiegelt die in 2 Sam 23,3 geforderte Dialektik von „Gerechtigkeit“ und „Frömmigkeit“ als ihr grundlegendes Qualitätsmerkmal. An zentraler Stelle stehen die Ämter, die das Verhältnis des Volkes zu Jhwh pflegen, danach folgen abgestuft Zivilbürokratie und Militär des Staates. Die von David geschaffene und ausgehende gerechte Regierung über Israel ist eine theozentrische, und dies drückt sich auch in der abgestuften Ordnung seiner Ministerliste aus. Das System wird von David und seinen Söhnen gerahmt. Die verschiedenen Dienste und herrschaftlichen Aufgaben stehen in einem ausbalancierten Verhältnis zueinander. Es entsteht der Eindruck eines gut funktionierenden und lebendigen Miteinanders aller regierenden Kräfte.

Dass die zweite Liste in 2 Sam 20,23–26 eine deutliche Abweichung dieser Gestalt-gewordenen Theologie darstellt, ist nicht zu übersehen. Ein vergleichbarer kunstvoller, ringförmiger Aufbau fehlt. Stattdessen ergibt sich eine lineare Reihung mit dem Militär an der Spitze. Es wird gefolgt von dem neuen Ministerium für Fronarbeit noch vor der Zivilverwaltung. Erst am Schluss wird die Funktion der Priester vermerkt. Von Gerechtigkeit und Recht und ist keine Rede mehr. Eine Regierungstätigkeit Davids als König ist nicht mehr erwähnt. David erscheint lediglich als Attribut zu der priesterlichen Aufgabe des Ira.

Beide Ministerlisten spiegeln eine Staatsordnung wider. Nur für die erste ist Gerechtigkeit beansprucht. In ihr steht David als König an der Spitze und dem Priesteramt gehört die zentrale Mittelposition. In der zweiten Liste drückt sich eine andere gesellschaftliche Ordnung aus. In den literarisch vorausgehenden Texten war von innenpolitischen Aufständen unter Absalom und Sheba die Rede. Beide Male hatte sich Joab, der diese Liste anführt, über die ausdrückliche Weisung des Königs hinweggesetzt und Absalom und Amasa ermordet.³⁴ Er führt nun diese Liste an. Das mit der Schaffung von Gerechtigkeit betraute davidische Königsamt bleibt unerwähnt.³⁵ Die Theozentrik ist vollständig verloren. Stattdessen ist die Aufgabe der Priester als Mittler zu Jhwh allen anderen Instanzen des Staates nachgeordnet.³⁶ Es ist unschwer zu erkennen, dass die zweite Liste nicht als ein Spiegel der guten Herrschaft in Gerechtigkeit und Gottesfurcht zu verstehen ist, sondern als Ausdruck der Regierungsform in Folge von Aufstand und Bürgerkrieg. Nur die erste Liste entspricht dem Ideal der letzten Worte Davids.

Die ideale davidische Herrschaft steht in den Texten Samuels als eine von Jhwh gewährte Möglichkeit lediglich in der Form der Verheißung. Die histori-

34 Ausdrücklich in den Texten vermerkt: 2 Sam 18,5.11–15; 19,14f u. 20,9f.

35 Eine priesterliche Funktion der Söhne Davids wird nicht mehr genannt, statt dessen erscheint neu ein Ira als Priester Davids, abgehoben von den beiden bereits in der ersten Liste erwähnten Priestern Zadok und Abjathar.

36 Drückt sich in dieser Ordnung die Herrschaftsform aus, die in 2 Sam 23,6f mit *belijaʿal* bezeichnet ist, und die mit der Metapher von den Dornen an die Jotamfabel erinnert?

sche und realpolitisch erfahrene Herrschaft Davids hatte dem Volk nicht den Schalom gebracht, der ideell mit ihr verbunden war. Trotz der militärischen Erfolge hat das Volk unter den nachfolgenden Königen – auch auf dem Davids-thron – schlussendlich gleichzeitig viel verloren. Während es am Ende des Richterbuches refrainartig hieß, dass „jeder tat, was ihm gut dünkte“, so heißt es am Ende des Königebuches refrainartig, dass der Herrscher auf dem Davidsthron „tat, was dem Herrn missfiel, wie ... Jojakim getan hatte“ (2 Kön 24,19), und von ihm hieß es: „... er tat, was Jhwh missfiel, wie seine Väter getan hatten“ (2 Kön 23,37). War am Ende des Richterbuchs das Königtum noch mit der Hoffnung verbunden, dass es der moralischen und kultischen Dekadenz im Volk Grenzen entgegensetzen könnte, wird am Ende des Königebuches das Scheitern der Institution an dieser Aufgabe offensichtlich.

4.2 Die Verheißung einer vom Königtum abhängigen Priesterdynastie

Für die Einführung des Königtums im Samuelbuch ist bemerkenswert, dass Jhwhs positive Zusage ausschließlich der Person und den Nachkommen Davids gilt, nicht der Institution als solcher. Zur Einführung des Königtums Sauls zitiert Philips Long das Wort aus Hos 13,11 – „Ich gab dir einen König in meinem Zorn und nahm ihn weg in meinem Grimm“ – als eine theologische Bewertung, die den Samueltexten durchaus entspricht.³⁷ Nicht dem Königtum, sondern exklusiv David und seinem Haus wird ein „ewiger Bund“ gewährt (2 Sam 23,5).

Dieses in den Psalmen des Schlussteils des Samuelkorpus festgehaltene Ergebnis der gesellschaftlichen Wende zur Einführung der Monarchie in Israel war am Anfang des Buches die Aufkündigung eines „ewigen Bundes“ vorausgegangen. Nach der eine Epochenwende signalisierenden besonderen Geburtsgeschichte kommt in 1 Sam 2,27–30 ein namenloser „Mann Gottes“ zu dem Hohenpriester Eli an das zentrale Heiligtum mit der Bundeslade nach Silo und kündigt das Ende der Priesterdynastie an. Der historische Rückblick geht dabei bis auf seine Anfänge in der Mosezeit zurück. An seiner Stelle wird ein neuer Priester erwählt.

Der Mann Gottes ist narrativ als ein echter Prophet doppelt ausgewiesen, indem sich einerseits sein Gerichtswort gegen die Priesterdynastie Elis unmittelbar erfüllt und indem sein Wort durch einen „zweiten Zeugen“ bestätigt wird (1 Sam 3). Mit diesem Beginn des Samuelbuches wird gleich zu Anfang festgehalten, dass etwas, was seit dem Exodus und Sinai gegolten hat, zu einem Ende gelangt ist. Es ist die sinaitische Gesellschaftsform, die sich zentriert auf das aaronitische Priestertum mit dem zentralen Heiligtum als gottesdienstlichen Ort. Es kommt zu einer neuen priesterliche Dynastie, die nicht mehr unabhängig unter Jhwh dem Volk als Leitung zugeordnet ist, sondern ihre Aufgaben in einer monarchischen Gesellschaftsordnung wahrnehmen wird.

37 Philips Long, *King Saul*, wie Anmerkung 20, S. 240.

Während das Ende der Priesterdynastie Elis nachfolgend erzählt wird als Erfüllung des Prophetenwortes (1 Sam 4; 22,6–23; 23,6), findet die Auflösung der priesterlichen Nachfolge im Samuelbuch keine entsprechende Antwort. Später tritt der Hohepriester Zadok auf und begründet eine neue Priesterdynastie, die letztendlich diejenige Elis ersetzt (1 Kön 2,35). Achtet man auf die Art, wie von dem neuen Priester gesprochen wird, so handelt es sich um Formulierungen, die traditionell mit der davidischen Dynastieverheißung verbunden sind: „Ich aber werde mir einen Priester erwecken, *der beständig ist*; der wird tun, wie es *meinem Herzen und meiner Seele* gefällt. Und ich werde ihm *ein Haus bauen, das beständig ist*, und er wird vor meinem Gesalbten alle Tage einhergehen“ (1 Sam 2,35).

In den Samueltexten wird David selbst eingeführt als derjenige, den Jhwh erwählt, weil er nicht nur auf das Äußere achtet, sondern auf das Herz (1 Sam 16,7), er ist explizit eingeführt als der „Mann nach dem Herzen Jhwhs“ (1 Sam 13,14). Die Formulierung „ich werde ihm ein beständiges Haus bauen“ wird Kern der im Samuelbuch theologisch zentralen Nathansverheißung: „So verkündigt dir nun Jhwh, daß *Jhwh dir ein Haus machen wird*. Wenn deine Tage erfüllt sind und du dich zu deinen Vätern gelegt hast, dann werde ich deinen Nachkommen, der aus deinem Leib kommt, nach dir aufstehen lassen und werde *sein Königtum festigen*.¹³ Der wird *meinem Namen ein Haus bauen*. Und ich werde den Thron *seines Königtums festigen für ewig*.¹⁴ Ich will ihm wie ein Vater sein, und er soll mir Sohn sein ... meine Gnade soll nicht von ihm weichen ... Dein Haus aber und dein Königtum sollen vor dir Bestand haben für ewig, dein Thron soll feststehen für ewig.“ (2 Sam 7,11b–16).

Dass die Formulierungen von 1 Sam 2,35 in den Aussagen zur Erwählung Davids wiederkehren überrascht und kann nicht ohne theologische Bedeutung sein. Es kommt hinzu, dass die zentrale Dynastieverheißung für das Davidshaus (2 Sam 7,1–11) nicht auf eine politische Aufgabe fokussiert ist, sondern auf den Tempelbau. Die Nathans Weissagung hängt ursächlich mit dem Bau des Jhwh-Heiligtums für die Lade zusammen. Es geht bei der Dynastieverheißung um eine wechselseitige Verpflichtung des „Haus-Bauens“. Die Fürsorge für den Tempel als Heiligtum Jhwhs in der Kontinuität des Ladenheiligtums der Wüstenzeit wird eine königlich-priesterliche. Der zu bauende Tempel – der Ort des Treffens von Himmel und Erde, der Begegnung von Jhwh mit seinem Volk – übernimmt die Tradition und Funktion des vormonarchischen Zeltheiligtums. Während dieses dem Stamm Levi und den aaronitischen Priestern anvertraut war, ist die Fürsorge für den neuen Ort der Begegnung des Volkes mit Jhwh nun David und seinen Nachkommen aufgetragen. Die Beziehung von Jhwh zu dem davidischen König wird mit einem Vater-Sohn-Verhältnis verglichen (2 Sam 7,14–15), eine Aussage die sonst vor allem von dem Volk als Ganzem gemacht wurde (Ex 4,22–23; Dtn 32,6.19; Hos 11,1; Jes 1,2).

Die zentrale und den übrigen Priestern vorgeordnete Funktion Davids wird bereits bei der Überführung der Bundeslade nach Jerusalem beschrieben: „Und David tanzte mit aller Kraft vor Jhwh, und David war mit einem leinenen Ephod gegürtet. So brachten David und das ganze Haus Israel die Lade Jhwhs hinauf mit Jauchzen und mit Hörnerschall“ (2 Sam 6,14–15). Nach dem großen Zensus wird das entscheidende nationale Sühneopfer für ganz Israel von „Dan bis Beersheba“ von David zelebriert. Der König baut den Altar und bringt die Opfer: „Und David baute dort Jhwh einen Altar und opferte Brandopfer und Heilsopfer. Da ließ Jhwh sich für das Land erbitten, und die Plage wurde von Israel abgewehrt“ (2 Sam 24,25). Durch dieses Opfer Davids ist der Ort der künftigen Opfer am Tempels Jhwhs auf dem Zion bestimmt. Damit ist die Rolle des davidischen Königs in deutlicher Unterscheidung zur Herrschaft Sauls von Anfang an auch eine priesterliche.

Die Funktion Salomos bei der Tempelweihe ist ebenfalls die priesterliche. Der König vollzieht die entscheidenden Liturgien zur Weihe des neuen Heiligtums. Ein anderer Hoherpriester ist daneben nicht erwähnt (2 Chr 7,1–3). Der König, nicht der Hohepriester legt den Segen Jhwhs auf das Volk: „Und es geschah, als Salomo dieses ganze Gebet und Flehen zu Jhwh zu Ende gebetet hatte, stand er auf von der Stelle vor dem Altar Jhwhs, wo er auf den Knien gelegen hatte, seine Hände zum Himmel ausgebreitet. Und er trat hin und segnete die ganze Versammlung Israels mit lauter Stimme ...“ (1 Kön 8,54–55).

Der König als Tempelherr setzt seinerseits Hohepriester ein, er bleibt ihnen jedoch vorgeordnet. Er ist verantwortlich nicht nur für den Bau, sondern auch für Restaurationen (Joas, Josia), Reformen (Hiskia, Josia), aber auch für das Ende der Jhwh-Verehrung wie unter Ahas und Manasse. Besonders das Chronikbuch und Esra-Nehemia betonen die Rolle Davids bei der Entwicklung der Tempelliturgien, der Texte, der Gebete sowie der Einteilung des Personals für den Tempelgottesdienst. Als Tempelherr hat der davidische König damit eine der priesterlichen vorgeordnete Aufgabe.

Nachexilisch erscheint die Rolle Serubbabels im Sachariabuch ausschließlich in dieser priesterlichen Funktion des. Nach Thomas Pola ist mit ihm als Davididen keine politische Erwartung mehr verknüpft.³⁸ Als Nachkomme der Dynastie Davids wird er ausschließlich benötigt, um den Eckstein für den Tempelneubau der Rückkehrer aus dem Exil zu bestimmen (Sach 4,6–10). Seine Aufgabe ist eine kultische, keine politische.

38 Vgl. Thomas Pola, *Das Priestertum bei Sacharja: Historische und traditionsgeschichtliche Untersuchungen zur frühnachexilischen Herrschererwartung*, FAT 35, Tübingen: Mohr 2003.

In der ersten Ministerliste Davids werden die Söhne Davids ausdrücklich als Priester bezeichnet (2 Sam 8,19). Nach Carl Amerding³⁹ stand die Priesterfunktion der Söhne Davids in der Tradition eines Familienpriesteramtes, wie es neben Ri 17,5.10 auch bei Familienopfern wie 1 Sam 20,29 ausgeübt sein könnte. Diese familiäre Priesteraufgabe sei für das Haus Davids später statt von seinen Söhnen auf den Priester Ira (2 Sam 20,26) übertragen worden. Amerding sieht darin eine Parallele zu der Auslösung der priesterlichen Aufgaben des Sohnes Michas durch einen angestellten Leviten in Ri 17,5.10.⁴⁰ Die Notiz von einem davidischen Priesteramt gemäß der Ordnung Melchisedeks (Ps 110,4), das unabhängig von dem aaronitischen Lade-Priestertum ausgeübt wird, sei ein weiterer Hinweis auf eine eigenständige priesterliche Funktion der Davididen, deren Aufgaben mit diesem Namen in die Tradition der vorisraelitischen Stadtkönige Jerusalems gestellt ist.

In einer gewissen Spannung zu diesen davidischen Themen in der Interpretation von 1 Sam 2,35 steht, dass der dort angekündigte Priester eine Funktion gegenüber dem „Gesalbten Jhwhs“ wahrnimmt, ein Ausdruck der im Samuelbuch ausschließlich den König bezeichnet. Der angekündigte Hohepriester wird sein Amt nicht mehr in unmittelbarer Beziehung zu Jhwh vornehmen, sondern abhängig von dem König. Zwischen Priester und Jhwh steht das Amt des Gesalbten. Das angekündigte neue Priestertum bedarf eines Königs, es ist diesem zu- und nachgeordnet, von ihm abhängig und dem Amt des Königs untergeordnet verstanden.

Die positiven Herrscheraussagen in den Texten zur Frühzeit des Königtums sind mit dieser Rolle als Garant der Gottesbeziehung verbunden. Die positiven Aussagen zur Rolle des Königs, sind ausschließlich mit dem Namen David verbunden und weniger auf politische oder militärische Aufgaben fokussiert. Das Zentrum der Davidsverheißung konzentriert sich auf seine Rolle als Tempelherr und damit eine priesterliche und dem amtierenden Priestertum vorgesetzte Aufgabe. Die militärischen und wirtschaftlichen Erfolge sind großzügige Nebenaspekte, sie stehen nicht Zentrum einer solchen Erwartung (ähnlich 1 Kön 3,11–14). Mit der Zentralstellung des Tempels ist die Herrschaft in Gerechtigkeit und Gottesfurcht erwartet, die einen umfassenden Schalom bringt. Der König ist dabei dem Recht selber unterworfen. Sündigt er, dann leidet das Volk (2 Sam 21; 24). Erfüllt er seine Aufgabe vor Jhwh, dann wird Jhwh ihn und seine Herrschaft erhalten. Dies wird auch zum Guten für das Volk sein, dessen abtrünniger Charakter in dem Königsbegehren deutlich im Blick bleibt.

39 Carl Edwin Amerding, *Were David's Sons Really Priests?*, *Current Issues in Biblical and Patristic Interpretation*, FS M. C. Tenney, hg. von G. F. Hawthorne, Grand Rapids, MI: Eerdmans 1975, 75–86.

40 Anders Gordon J. Wenham, „Were David's Sons Really Priests?“, *ZAW* 87, 1975, 79–82, der hinter der Notiz eine eher profane Funktion der Repräsentation vermutet, so schon W. W. Grafen Baudissin, *Die Geschichte des alttestamentlichen Priesterthums*, Leipzig: Hirzel 1889, 191.

Aus der Spannung zwischen der Herrscherverheißung und der real erfahren politischen Realität entsteht die Erwartung eines neuen Handelns Gottes, das verknüpft mit einer positiven Königserwartung zu einer messianischen Erwartung wird.

Herbert H. Klement: Criticism of the monarchy and promises to the ruler: Aspects of the role of the king in Israel in Old Testament theology

The question of how kingship in Israel is to be evaluated should be raised within the framework of canonically determined reflections on Old Testament theology. Of central relevance are the books of Judges and Samuel. It is these books that present most clearly the problem of kingship at the beginning of its implementation in Israel, not by systematic reflection but in narrative form. The juxtaposition of pro- and anti-monarchical passages was traditionally the basis for literary-critical dismemberment of the narrative statement. Here they are evaluated for a synchronic biblical-theological interpretation. It is the thesis of this paper, that kingship is not seen as a salvific social institution in Israel. The positive potential of a monarchical system which is found in many passages is rarely or never realized empirically. Here the observation is important that above all the theme of the dynastic oracle for David as well as other pro-monarchical texts is the close relationship of the king to the temple worship. The promises are linked to the responsibility of the king for the Jahwistic cult. The political, military or economic duties of kingship are totally absent or secondary. The tension between the ideal of kingship and the political experiences with the actual existing monarchy forms a background for messianic expectations.

Glauben und Handeln im Alten Testament

Einleitung

Ein Missverständnis vieler Christen in Bezug auf das AT ist, dass der alttestamentliche Mensch in seinem Verhältnis zu Gott ausschließlich an den Kult gebunden sei. Ein zweites Missverständnis ist, dass der alt. Mensch, wollte er gerecht leben, sich außerhalb des Kultus bewegen müsse, da Gott Gehorsam wollte und nicht Opfer.

Der Inhalt dieser Missverständnisse basiert jedoch nicht auf den Aussagen und auf dem Geist des AT. Im AT sind Gehorsam und Gottesverhältnis nicht vom Kult zu trennen. Ja, es ist sogar ein Strukturelement des Jahweglaubens, dass beide, Gehorsam und Gottesverhältnis, zusammengehören.¹

Einem dritten Missverständnis soll hier entgegen getreten werden, nämlich, dass das AT sich nur mit Völkern beschäftigte und nicht mit dem Einzelnen. Es wird behauptet, dass der einzelne Israelit keine vom Volksganzen unabhängige Persönlichkeit hat, sondern er kann nur als Teil des Volksganzen verstanden werden.² Aber dass das AT sich nicht nur mit Völkern beschäftigt, sondern durchaus auch mit dem einzelnen Menschen, wird bereits in der Urgeschichte und besonders in den Vätergeschichten und verschiedenen Psalmen deutlich. Darüber hinaus wusste Israel, dass jedes Volk aus einzelnen Menschen bestand.³

Dieser Aufsatz setzt sich mit diesen drei Missverständnissen auseinander, indem das Konzept des Glaubens im AT erarbeitet und die sich daraus ergebenden

1 Diesen Zusammenhang macht im NT besonders der Jakobusbrief deutlich. Dieser Aufsatz möchte deshalb auch als allgemeiner alttestamentlicher Hintergrund für den Jakobusbrief gelesen werden.

2 Im Deutschen spricht man von Korporativpersönlichkeit, eine Übersetzung des englischen corporate personality. Letzteren Ausdruck prägte H. W. Robinson „The Hebrew Conception of Corporate Personality.“ *Werden und Wesen des AT*. J. Hempel, Hg. BZAW 66. Berlin, 1936, S. 49–61. ND: *Corporate Personality in Ancient Israel*. Philadelphia, 1980². J. W. Rogerson, „The Hebrew Conception of Corporate Personality. A Re-examination.“ *JTS* 21, 1970, 1–16. Siehe dazu die Diskussion in H. D. Preuß, *Theologie des Alten Testaments*. Bd. 1: *JHWHs erwählendes und verpflichtendes Handeln*. Stuttgart, 1991, S. 67–71.

3 Siehe dazu die Aufsätze von Baumgärtel, „σάρξ“ in *ThWNT*. Stuttgart, 1964, Bd. VII, S. 106; Jacob „ψυχή κτλ“ in *ThWNT*. Stuttgart, 1973, Bd. IX, S. 617. 628–629. VII, S. 98–151.

Konsequenzen aufgezeigt werden. Dieses Essay will nicht die einzelnen hebräischen Wörter für Glauben im AT untersuchen.⁴

Offenbarung Gottes und Handeln des Menschen

Damit der Mensch im AT an Jahwe glauben konnte, musste sich dieser in irgendeiner Weise offenbaren, denn Gott existierte vor allem und existiert unabhängig von allem. Deshalb ist Gott dem Menschen nur über seine Willenäußerung, d. h. durch Selbstoffenbarung zugänglich. Er offenbarte sich dem Menschen durch Gebot und Verbot (Gen 2,16–17).

Von Anfang an offenbarte sich Jahwe als ein Gott des „ethischen“ Willens. Oder, um es mit einem Satz G. Fohrers auszudrücken, ist der Gott des AT „ein Gott der Sitte und der Sittlichkeit.“⁵ Eine rein formale Erfüllung der kultischen Vorschriften ist Jahwe zu wenig. Sie war nicht ausreichend, auch wenn das die Meinung und Überzeugung vieler Israeliten war (Jes 1,10–17; Jer 7; Am 4,4–5; 5,21–24; Mi 6,6–8). Um Gottes Segen zu erlangen, waren unbedingtes Vertrauen und völliger Gehorsam gegenüber seinem geoffenbarten Willen – auch in den Kultvorschriften – erforderlich. Gott beanspruchte die Herrschaft über den Menschen „und wünscht die Entscheidung des Menschen für sich mittels ihrer Anerkennung“⁶ und Hingabe. Die Forderungen, die Gott stellte, betrafen nicht nur das Verhältnis zu Gott, sondern auch zum einzelnen Volksgenossen und zur Volksgemeinschaft. „Daher ist der Jahweglaube von Anfang an ein praktisch auszuübender Glaube des Handelns nach gottgewollten Lebens- und Verhaltensregeln.“⁷ Der Dekalog in seiner Gesamtheit spiegelt in seinen Anordnungen den wechselseitigen Bezug der Lebens- und Verhaltensregeln gegenüber Gott und den Mitmenschen. Bereits in seiner Einleitung des Sinaigeschehens und in der Einleitung zum Dekalog macht Gott deutlich, dass Glaube und Handeln aufs engste bezogen und verzahnt sind. Für das Alte Testament ist Glaube an Jahwe ein leerer Wahn, wenn er sich nicht im alltäglichen Handeln zeigt, in einem Leben gemäß dem offenbarten göttlichen Willen. Echter Glaube ist nicht nur An-

4 Es wird in den unterschiedlichen Untersuchungen nicht nur die Wortbedeutung von אֱמוּנָה kontrovers diskutiert, sondern auch der Gebrauch des Hifils. Siehe E. Pfeiffer, „Glaube im AT.“ *ZAW* 71, 1959, 151ff; J. Barr, *Bibelexegese und moderne Semantik*. München, 1965, S. 164–206; Jepsen, *ThWAT*, Bd. I:313–348; H. Wildberger, „Glauben im Alten Testament.“ *ZThK* 65, 1968, 129–159; ders., „אֱמוּנָה fest, sicher.“ *TWAT*, Bd. I, S. 177–209. G. Wallis, „Alttestamentliche Voraussetzungen einer biblischen Theologie geprüft am Glaubensbegriff.“ *ThLZ* 113, 1988, 1–13. Mit Recht sagt Jepsen, *TWAT*, Bd. I, S. 332: „Es dürfte kaum möglich sein, die ganze Fülle at.licher Gotteserfahrung aus einer Exegese des אֱמוּנָה zu entwickeln.“

5 *Theologische Grundstrukturen des Alten Testaments*, Berlin, usw., 1972, S. 164.

6 Ebd.

7 Ebd.

nahme und Bejahung religiöser Lehren, noch religiöses Empfinden, Gefühl oder bestimmte Kulthandlungen, sondern Glaube an Jahwe ist ein Vertrauen in seine Person. Dieses Vertrauen ist charakterisiert durch Ehrfurcht, Hingabe und Liebe (Dtn 6,5; 10,12; 11,13; 26, 16; 30,2; Jos 22,5; 2 Kön 23,25) sowie „Unterwerfung unter seinen Willen als auch die stete praktische Ausübung dessen, was Vertrauen und Willensanerkennung in sich enthalten.“⁸ Das tägliche Leben der Menschen soll zeigen, dass es unter der Gottesherrschaft und in der Gottesgemeinschaft geführt wird. Im Alten Testament ist das richtige Handeln nicht erst ein zweiter Schritt nach dem Glauben, sondern beide bilden eine nicht zu trennende Einheit: Nach den gottgewollten Lebens- und Verhaltensregeln zu handeln ist aus dem Glauben nicht herauslösbar. Glauben und Handeln verlaufen nicht parallel, sondern sind immer miteinander verflochten, deshalb sollten sie auch nicht isoliert betrachtet werden. „Glaube ist Handeln, und rechtes Handeln ist nur dem Glaubenden möglich.“⁹

Glauben und Handeln als Einheit, im Angesicht des lebendigen Gottes

Dass Jahwe, der Gott Israels ein lebendiger Gott ist, wird daran sichtbar, dass er zu unterschiedlichen Zeiten und unter verschiedenartigen Umständen seinen Willen seinem Volk fortgesetzt bekannt machte. Auch in vermeintlicher Ruhe bleibt er aktiv. Er ist kein Gott, der zu einer bestimmten Jahreszeit stirbt und zu einer bestimmten Jahreszeit wieder lebendig wird oder gar dem Auf und Ab von Lebensabschnitten unterworfen ist. Die Propheten hätten sich vehement gegen eine derartige Ideologie zur Wehr gesetzt. Gottes Kraft und Macht erlöschen nie (Ps 29,10; 90,2; 102,13.27–28; Gen 21,33; Ex 15,18; Dtn 33,27; Jes 40,28; Jer 10,10a). Sie sind immer frisch und aktiv, auch wenn Menschen sie nicht immer wahrnehmen. Auch Veränderungen des Potenzials sind bei einem immer lebendigen Gott nicht denkbar. Will man in harmonischer Gemeinschaft mit ihm leben ist das nur möglich, wenn man sich ihm ganz hingibt (selbst wenn diese Hingabe Stückwerk bleibt). Wichtig ist die Ausrichtung des gesamten Lebens auf Gott. Das Alte Testament nennt dies: „Mit Gott wandeln“¹⁰ oder „vor seinem Angesicht wandeln.“¹¹

Da die Offenbarung des Willens Jahwes nie von seiner Person getrennt werden kann, ist eine Offenbarung seines Willens gleichzeitig auch immer eine Selbstoffenbarung seiner Person. So ist auch Tora im Alten Testament „niemals ein lebloses Konstrukt mit einer selbst immanenten Autorität“.¹² Sie kann nicht

8 Ebd., S. 165.

9 Ebd.

10 Gen 5,22.24; 6,9; 48,15; Mi 6,8.

11 Gen 17,1; 24,40; 1 Kön 8,25; 2 Kön 20,3; Ps 116,9.

12 B. S. Childs, *Die Theologie der einen Bibel*, Freiburg, 1994. Bd. II:395.

unabhängig vom göttlichen Gesetzgeber verstanden werden. Deshalb „ist der weitverbreitete Zugang, verschiedene alttestamentliche Gesetze durch Literaturkritik von ihrer göttlichen Quelle her zu isolieren und unüberwindliche Widersprüche zu entdecken, darin falsch, dass er nicht mit dem lebendigen Willen Gottes rechnet, der sich in souveräner Freiheit ausdrückt.“¹³

Glaube und Handeln in der Urgeschichte

Wohl an keiner anderen Stelle des AT wird die Einheit von Glauben und Handeln so deutlich illustriert wie in der Urgeschichte und Erzeltern Erzählungen.

Die Urgeschichte macht deutlich, dass der Mensch sein eigentliches Wesen verfehlt, weil er sich von Gott emanzipiert. Er glaubt Gott nicht und handelt entsprechend (Gen 2,16–17, vgl. Gen 3,1–5). So kann er das Leben, das Gott ursprünglich für ihn bestimmt hatte, nie erreichen. Er muss nun ein Leben leben, das anders geplant war.

Fortan will der Mensch seine Zukunft selbst planen und über andere Leben bestimmen (Gen 4,1ff). Dadurch wird er selbstherrlich (Gen 4,5.23–24). Er will autonom sein und sein Geschick selbst in die Hand nehmen (Gen 6,1–8). Nicht mehr Gott und sein offenbarer Wille sind sein Maßstab, sondern er selbst und sein Wille (Gen 6,5; 8,21). Der Mensch emanzipiert sich von Gott. Diese Entscheidung hat auch Auswirkungen auf die Zukunft des Menschen. Denn nur indem er Gott glaubt und ihm vertraut, entscheidet er sich nicht für den eigenen Zukunftsentwurf, sondern für einen göttlichen Plan. Dieser Plan wird sich erfüllen, weil Gott wirklich die Zukunft sichern kann. Der Mensch dagegen mit seiner begrenzten Kraft und Macht ist dazu nicht fähig, obwohl er es häufig meint. Glaubte der Mensch Jahwe, gewinnt er sein eigentliches Wesen zurück und wird ein Segen für die gesamte Menschheit. Glaubte er dagegen Jahwe nicht entfremdet er sich nicht nur von Jahwe und einer sicheren Zukunft, sondern auch von seinem eigentlichen Sein. Illustriert wird dieser Sachverhalt in hervorragender Weise an zwei Persönlichkeiten der Urgeschichte und der Erzeltern Erzählung.

Noah glaubte, als er sich auf göttliche Anordnung hin in anscheinend unsinniger Weise daran machte, im Binnenland einen riesigen Schiffskasten zu bauen. Abraham glaubte, als er gehorsam seine Heimat, seine Verwandtschaft und seine Familie verließ und sich zu einem unbekannten Land aufmachte und als er in der Erprobung durch Gott zum eigenhändigen Opfern seines Sohnes und Erben bereit war. Sowohl Noah als auch Abraham wurden so zum Segen für die Menschheit: Noah, indem Jahwe mit ihm und der gesamten Natur einen Bund schloss, und Abraham, indem er Glaubensvorbild für das Gottesvolk Alten und Neuen Testaments wurde. Für beide Persönlichkeiten war die Gegenwart Jahwes eine

13 Ebd. Das ist nicht nur für die Tora zutreffend, sondern auch für die Propheten. Siehe J. Barr, *Bibelexegese*, S. 179 und Anm. 28.

tiefe Realität, die ihren Glauben als auch ihr Handeln bestimmte und beides vereinte.

Glaube und Handeln in der Erzelternerzählungen

Da Abraham als der Vater des Glaubens gilt, soll er etwas näher betrachtet werden.¹⁴ Er steht mit seinem Glauben im Gegensatz zu den Menschen der Urgeschichte und der Menschheit allgemein. Der Mensch der Urgeschichte ist anmaßend und herrisch. Er will sein Leben nach eigenen Prinzipien selbst gestalten, sein Geschick selbst in die Hand nehmen.¹⁵ Im Gegensatz dazu steht Abraham. Er verfügt nicht über seine Zukunft, denn er vertraut dem, der ihn gerufen hatte und legt damit seine Zukunft in Jahwes Hand. Er hat erkannt, dass nicht er seine Zukunft sichern kann, sondern allein Jahwe. Abraham lässt über sich verfügen. Indem er Jahwe glaubt und dementsprechend handelt, entscheidet er sich nicht für einen eigenen Zukunftsentwurf, sondern für einen göttlichen Plan. Vergleicht man dieses Verhalten mit dem der Menschen aus der Urgeschichte, stehen sich nicht primär zwei Epochen gegenüber, sondern zwei Weisen des Menschseins. In der Urgeschichte wird fast ausschließlich der Mensch in Trennung von Jahwe dargestellt. Weil er keine Verbindung mehr zu Jahwe hat, hat er sich seinem eigentlichen Sein entfremdet, Ebenbild Gottes zu sein. Denn erst im Glauben an Jahwe, das stets ein entsprechendes Handeln einschließt, gewinnt der Mensch sein schöpfungsgemäßes Wesen zurück. Erst dann wird er wieder, im Vollsinn des Wortes, Abbild Gottes.

Der Glaube an Jahwe muss sich immer neu erweisen. Denn durch das Handeln und das Verhalten des Menschen im AT wird häufig dem Plan Jahwes und der Wirksamkeit seines Handelns kein Platz eingeräumt. Abraham bildet da keine Ausnahme. Er ist nicht immer der Glaubende, aber er hat eine bleibende Beziehung zu Jahwe. Sein Glaube ist keine zeitlose religiöse Eigenschaft, kein religiöser Habitus, keine bloße Annahme, dass es Gott gibt, sondern Leben vor und mit dem Angesicht Gottes (Gen 17,1; 24,40). Glauben bedeutet Leben mit allen menschlichen Zweifeln und Widersprüchen, mit Resignationen, weil die momentane Wirklichkeit mit den Verheißungen Jahwes und seinem Charakter nicht immer übereinstimmt.

Dass der Glaube die angemessene Verhaltensweise ist, ja die einzig richtige Existenzweise, die den göttlichen Anforderungen entspricht, macht Gen 15 deutlich. Die Zusage Gottes (Gen 15,2ff) wird zunächst bezweifelt und nicht geglaubt. Dennoch lässt Abraham sich auf die Zusage Gottes ein (15,5–6). Abra-

14 Röm 4,11.12.16.

15 A. H. J. Gunneweg, *Biblische Theologie des Alten Testaments. Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht*. Stuttgart, Berlin, Köln, 1993, S. 43.

ham glaubte nicht etwas, sondern er glaubte Jahwe selbst.¹⁶ Jahwe zu glauben beinhaltet mehr, als sich auf eines seiner Worte zu beziehen. Die Verheißung ist für Abraham demnach nicht von der Person Jahwes zu trennen. Der Glaube ist hier ein Akt des Vertrauens und nicht ein allgemein frommes Gefühl. Der Glaube an Jahwe ist ein Sich-Verlassen auf den Gott, der trotz aller menschlichen Zweifel mit seinem Wort dem Menschen begegnet und somit Glauben erst ermöglicht. Der ausdrucksstarke Verweis auf die Sterne ist keine Hilfestellung zum Glauben, sondern verschärft die Herausforderung des Vertrauens. Der Glaube muss sich mit dem begnügen, was Gott sagt. Deshalb wird Abraham auch kein äußeres Wahrheitszeichen der Verheißung gegeben. Auch die Theophanie in Kap. 15,8ff, die als eine Art Bestätigung gesehen werden kann, erhält Abraham erst, nachdem er Jahwe geglaubt hat.¹⁷ Der Glaube muss sich mit dem Begnügen, was Gott sagt. Dennoch muss er sich nicht am Unmöglichen erweisen. Vom Glaubenden werden keine Wunder erwartet, sondern dass er Jahwe ernst nimmt. Den fürchtet, dem nichts unmöglich ist, der allein die Zukunft des Menschen sichern kann (Gen 17,1ff).

Auf diesen Gott soll er sich mit seinem Leben einlassen und in allen Lebenslagen – auch ganz privater Natur – auf ihn verlassen. Nachdrücklich wird dies in der Erzählung von Isaaks Opferung deutlich (Gen 22). Hier geht es nicht primär um die Opferung Isaaks, sondern um die Opferung einer bereits von Jahwe zugesicherten sicheren Zukunft. Gott mutet dem Menschen zu, alles wieder herzugeben, was er schon erhalten hat, um es ihm dann wieder neu zu geben. D. h. auch bei einer bereits verwirklichten Zusage/Verheißung wird dem Menschen wiederum deutlich gemacht: Auch der Fortbestand der verwirklichten Verheißung hängt von Jahwe ab. Abraham hatte sich aufgemacht Gott zu vertrauen und seiner Aufforderung Folge zu leisten. In Gen 12,1–3 war diese Aufforderung mit Verheißungen verknüpft. In Gen 22 ist das nicht der Fall. Wenn also dieses Gebot Gottes in Gen 22 ausgeführt wird, gibt es für Abraham keine Zukunftssicherung mehr und damit wäre an der Verlässlichkeit Jahwes zu zweifeln und das nicht nur für die Gegenwart. Es geht in diesem Ereignis also nicht primär um eine Verheißung Jahwes, sondern um seine Glaubwürdigkeit, Verlässlichkeit und um seinen Charakter. Wenn das NT in seiner Reflektion dieses Ereignisses davon spricht, dass Gott die Toten lebendig macht (Röm 4,17; Hebr 11,19), dann reden die Autoren des NT nicht von etwas sehr Wünschenswertem, sondern von einer

16 Hier ist darauf zu achten, dass der hebräische Text *אֱמִין בַּיהוָה* liest „an jemanden glauben“. *אֱמִין* bedeutet einer Botschaft glauben und sie damit als wahr akzeptieren. Häufig wird dieser Ausdruck jedoch mit *לֹא* verneint. R. W. L. Moberly, *NIDOTTE*, W. A. VanGemeren, Hg. Carlisle, 1996, Bd. I, S. 427–433; H. Wildberger, *ThWAT*, Bd. I, S. 188ff.

17 Das gleiche Prinzip lässt sich auch in Jos 6 deutlich beobachten. Auch hier erhalten Josua und das Volk erst eine Bestätigung ihres Glaubens an Jahwe, nachdem sie die menschlich gesehen widersinnige Taten des Umkreisens der Stadt und des Blasens der Schofars vollzogen hatten.

tatsächlichen Fähigkeit Gottes. Auf diese Fähigkeit Gottes lässt sich der Glaube Abrahams ein. D. h. Abraham glaubt Jahwe und nicht nur einer Verheißung. Deshalb sagt der Engel nach der virtuellen Opferung (22,12): „Nun weiß ich, dass du Gott fürchtest.“ Es geht also um die Anerkennung Gottes als Gott. Bemerkenswert ist insgesamt, dass nicht die Verheißung als solche zurückgenommen wird, sondern ihre reale Verwirklichung. Das bedeutet aber nicht, dass es nun zu einer Vergeistlichung der Verheißung kommt, sondern dem Glauben wird zugemutet, Jahwe als einzigen Garant ihrer endlichen Erfüllung zu vertrauen.¹⁸ Der Glaube ist kein Augenblicksimpuls in einer Notlage, sondern eine Lebenshaltung.

Die Bereitschaft zur Opferung Isaaks, zeigt, dass Glaube und Handeln weder voneinander getrennt werden können noch dürfen. Eine Beschränkung des Glaubens nur auf das innere Leben des Menschen, „der äußerlich nach anderen Grundsätzen und Maßstäben handeln könnte“,¹⁹ gestattet der Glaube an Jahwe nicht. Ein derartiger Glaube ist unecht bzw. tot. „Denn Glaube ist gottgemäßes Handeln zur Verwirklichung der Gottesherrschaft in der Gemeinschaft mit Gott.“²⁰

Die Abrahamserzählung zeigt, dass Glaube nicht erst dann entsteht, wenn „man zuerst von der Existenz eines Gottes überzeugt wird und dann mit seinen näheren Wesenszügen vertraut gemacht wird, sondern aus der Begegnung mit dem konkreten Gott.“²¹

In harmonischer Gemeinschaft mit ihm kann man nur leben, wenn man sich ihm ganz hingibt, auch wenn das nicht immer gelingt.²² Wichtig ist die Ausrichtung des gesamten Lebens auf ihn.

Kult und Hingabe

Zum Bund vom Sinai gehören nicht nur die Zehn Gebote, sondern auch die Kultvorschriften. Der israelitische Kult war ohne Opfer undenkbar, sowie auch bereits vor dem Sinaiereignis „die Darbringung von Opfern zu den elementaren Lebensäußerungen der Menschen jenseits von Eden gehört.“²³ Das Opfer als Ausdruck der Gemeinschaft mit Gott erscheint bereits in Gen 4 als etwas ganz Selbstverständliches. Eine Opferung ist auch das erste Ereignis, das von Noah berichtet wird, als er aus der Arche stieg (Gen 8,20). So verwundert es nicht, dass

18 H. J. Hermisson und E. Lohse, *Glauben*, Biblische Konfrontationen, Kohlhammer Tb 1005, Stuttgart usw., 1978, S. 30.

19 Fohrer, *Grundstrukturen*, S. 165.

20 Ebd.

21 Ebd., S. 41.

22 Ps 116,10; 37, 5,7–8. 62,2–6.

23 R. Rendtorff, *Theologie des Alten Testaments*. Bd. 2: *Thematische Entfaltung*. Neukirchen, 2001, S. 104.

jeder Israelit Opfer bringen musste, wenn er vor Gott erschien, selbst wenn die Opfergabe auch noch so gering war (Ex 23,15; 34,20; Dtn 16,16). Der Kult ist die Antwort auf die hehre Gegenwart Jahwes unter seinem Volk (Ex 25,8f; 29,42f).

Alle Opfer mussten תָּמִים (vollkommen) sein, d. h. nur das Beste war als Opfergabe zugelassen.²⁴ Die, die ohne Fehler waren, wurden von altersher zur Zucht verwendet, damit der Viehbestand gesichert war. Damit waren die Tiere ohne Fehl und Tadel eine Existenzsicherung der Menschen. Dadurch, dass Jahwe aber gerade das Beste forderte, machte er deutlich, dass er derjenige ist, der die Existenz der Menschen sichert. Fehlerhafte Opfer waren deshalb für Jahwe ein Affront, sie waren ihm ein Gräuel, denn sie spiegelten das Misstrauen der Menschen gegenüber Gott wider. Fehlerhafte Opfer entsprachen in keinsten Weise dem Charakter Jahwes (Mal 1,8.13–14; Lev 22,18–24; Dtn 15,21; 17,1).

Grundlegend für das Alte Testament ist, dass zum Gehorsam immer auch das Opfer gehörte. Opfer ohne Gehorsam war Jahwe ein Gräuel.²⁵ Bei denjenigen, die rein formal opferten, wurde das richtige Tun und die richtige Herzenshaltung, also der Gehorsam gegenüber dem geoffenbarten Willen Jahwes eingefordert (1 Sam 15,22; Jer 7,21–23; Hos 6,6; Mi 6,6–8). Nur wer dieser Aufforderung nachkam brachte Jahwe ein wahres Opfer (Ps 51,18–19). Eine magische Wirkung des Opferrituals *ex opere operato* lehnten die Sprecher Gottes, die Propheten, ab. Auch das heidnische Prinzip des *do ut des* „Ich gebe dir etwas, damit du mir etwas gibst“ verwarfen die Propheten.²⁶ Der Opfernde konnte die persönlichen Auswirkungen des Kultes nicht sehen, er musste diese glauben. Er musste glauben, dass durch das Opfer Versöhnung und Gemeinschaft mit Jahwe zustande kamen. Durch das Opfer anerkannte er außerdem den heiligen Charakter Jahwes (Lev 21,6).

Der Zusammenhang zwischen Opfer und Leben wird am Beispiel des *tamid*-Opfers deutlich. Brachte ein Israelit ein *tamid*-Opfer dar zeigte er, dass er etwas tat, was dem Willen Jahwes entsprach (Lev 21,6). In gleicher Weise war er Jahwe gehorsam, wenn er ein Leben führte, das in Übereinklang mit seinen Verordnungen war (Lev 19,2; 20,26). Beide Verse stehen am Anfang von Perikopen, in denen die vielfältigen Aspekte eines Lebens gemäß dem Willen Gottes entfaltet werden.²⁷

Aber es hat in Israel auch Verirrungen gegeben, besonders dann, wenn man meinte, dass ein rein äußerliches Befolgen des Kultus oder eine starre Gesetzes-

24 Beim freiwilligen Opfer durften auch geringfügige Mängel vorhanden sein (Lev 22,23).

25 J. S. Feinberg, „Salvation in the Old Testament.“ *Tradition and Testament: Essays in Honor of Charles Lee Feinberg*. J. S. Feinberg und P. D. Feinberg, Hg. Chicago, 1981, S. 39–77.

26 R. Wakely, „אֲבִיר“. *NIDOTTE*. W. A. VanGemeren, Hg. Carlisle, 1996, I, S. 235. W. J. Dumbrell, *The faith of Israel: Its expression in the books of the OT*. Leicester, 1989, S. 116f.

27 Siehe dazu auch Rendtorff, *Theologie*, Bd. 2, S. 119–121.

frömmigkeit Ausdruck des von Gott geforderten Lebens war. Diese Haltungen und das menschliche Streben nach Sicherung vor und von Gott, zeigen die menschlich religiöse Tragik, die beide Testamente durchzieht. In beiden Testamenten geht es um das Leben vor und mit dem Angesicht Gottes, aber der Mensch reduziert das Leben auf das formale Halten von Ritualen. Damit wurde er zwar formal den Forderungen Jahwes gerecht, er lebte aber doch so, wie er es wollte. Diese Einstellung zeigt, dass er weder Jahwe wirklich glaubte, noch ihm vertraute, noch verstanden hatte, worum es Jahwe in seinem Verhältnis zum Menschen ging. „Opfer statt Gehorsam“ wird in der Bibel als falsche Alternative entlarvt, genauso wie „Gehorsam statt Opfer“. Die Propheten riefen das Volk nicht zurück zum Opferkult oder zu einem erneuten Glauben an die Verheißungen Gottes, sondern zu Jahwe (Jer 3,12.14.22; 4,1; Ez 33,11; Hos 12,6; Joel 2,12).²⁸ Denn wer Jahwe glaubt, nimmt mit der richtigen Einstellung am Kult teil. Er ist sich bewusst, dass Jahwe die Opferhandlungen geboten hat und sie somit äußerer Ausdruck seines persönlichen Glaubens und Gehorsams sind. Damit wird auch im Kult des alten Israel eine untrennbare Einheit von Glaube an Jahwe und entsprechendem Handeln sichtbar.²⁹

Der von Gott verordnete Kult ist keine rein menschliche Veranstaltung, sondern sollte sichtbar machen, dass Glauben und Handeln bei den Teilnehmern eine Einheit bilden. Nicht das Aufsuchen der Heiligtümer und die Teilnahme am Kult zeigen, dass man Gott sucht, sondern wenn das Leben die unverbrüchliche Einheit von Glauben und Handeln vorweist (Am 6,21–24). Nur dann machen auch das Aufsuchen der Heiligtümer und die Teilnahme am Kult Sinn, denn der Gläubige wird dann die Opfer mit der richtigen Einstellung des Herzens bringen und Gott anbeten, wie er es als heiliger Gott verdient hat und erwarten kann (Jes 6; Ps 51,21; Koh 4,17–5,6).

Wenn Glaube und Handeln so wesentlich für den alttestamentlichen Kult sind, dann stellt sich die Frage, welchen Platz sie im Alltag haben. Da die alttestamentlichen Gesetze und Ordnungen das alltägliche Leben der alten Israeliten bestimmen wollten, sollen jetzt Glaube und Handeln im alttestamentlichen Gesetz untersucht werden.

Glauben und Handeln im alttestamentlichen Gesetz

Die Einheit von Glaube und Handeln begegnet im Dekalog, in Form apodiktisch formulierter Sätze.³⁰

28 Feinberg, „Salvation.“ S. 56.

29 Vielleicht sollte in diesem Zusammenhang darauf hingewiesen werden, dass Christi Opfertod am Kreuz das äußere Zeichen seines Gehorsams war (Phil 2,8; Hebr 5,7–8; Röm 5,19).

30 G. Fohrer, „Das sogenannte apodiktisch formulierte Recht und der Dekalog.“ *Studien zur alttestamentlichen Theologie und Geschichte (1949–1966)*, BZAW 115, Berlin, 1969,

Die apodiktisch formulierten Sätze im Dekalog sind keine eigentlichen Gesetze.³¹ – Für uns als Deutsche, die wir nach dem Lutherischen Katechismus religiös erzogen worden sind, schwer begreiflich. – Weil sie zum einen nicht auf gesetzliche Einzelregelungen hin angelegt sind, sondern schlicht und einfach dem einzelnen Menschen ein bestimmtes Tun und Lassen befehlen bzw. empfehlen, können sie nicht als grundlegende Bewertungsnorm in der Jurisdiktion gelten. Und weil sie zum anderen keine rechtlichen Sanktionen vorsehen und keine schon begangene Tat voraussetzen, die zu ahnden wäre, konnten die apodiktisch formulierten Sätze nicht vor Gericht verwendet werden.³² Sie sollen vielmehr auf den einzelnen Menschen einwirken, damit er sein Leben dem göttlichen Willen gemäß gestaltet. So ist der Dekalog in Ex 20 keineswegs Recht in unserem heutigen Sinne. Die meisten seiner Forderungen erfuhren erst in den kasuistisch formulierten Rechtssätzen des Bundesbuches entsprechende rechtlich-gesetzliche Bestimmungen.³³ Im Nebeneinander und im Vergleich von Dekalog und Bundesbuch wird deutlich, dass ersterer gerade nicht als Recht betrachtet worden ist. Er enthält eine Reihe von Lebens- und Verhaltensregeln für Israel, die die Grundlage für das Lebensverhältnis zwischen Jahwe und dem Volk bilden.³⁴ Der Dekalog ist Jahwes Grundsatzerklärung an sein Volk.³⁵

Ferner ist zu beachten, dass das Gesetzesmaterial im Pentateuch häufig mit Erzählungen durchsetzt ist. Diese Erzählungen stellen einen Kommentar innerhalb der Schrift dar, wie diese Gebote funktionieren und das Leben des Einzelnen prägen sollen. Deshalb wurde auch zwischen kultischen und ethischen Imperativen kein Unterschied gemacht, sondern beide Imperative wollen in gleicher Weise das Leben der Glaubensgemeinschaft formen. Israels Verhalten gegenüber Jahwes geoffenbarten Willen ist durchgängig in einen größeren Kontext gesetzt worden. Die Israeliten sollten die Heiligkeit Gottes spiegeln, seinen Charakter anderen zeigen, wie Lev 19,1ff fordert. Die spezifischen Gesetze, die auf diese

S. 148. G. Liedke, *Gestalt und Bezeichnung alttestamentlicher Rechtssätze. Eine formgeschichtliche-terminologische Studie*, WMANT 39, Neukirchen, 1971, S. 138, Anm. 3.

31 Die apodiktisch und die kasuistisch formulierten Sätze sind Teil der Bundesverordnungen. Deshalb ist es nicht verwunderlich, wenn Gehorsam gegenüber der Stimme Gottes als Gehorsam gegenüber den Bundesverordnungen gesehen wird (Dtn 27,26; 28,15).

32 Das wird unterstützt durch den Gebrauch derartiger Sätze in Erlassen und Edikten. Siehe Liedke, *Rechtssätze*, S. 120–125. Eine ausführliche Zusammenstellung des „apodiktischen Rechts“ im AVO findet sich bei W. Schottroff, *Der altisraelitische Fluchspruch*, Neukirchen, 1969, S. 95–112. M. Weinfeld, *ThWAT*, Bd. I, S. 801–804.

33 Fohrer, *Grundstrukturen*, S. 166. Zu den apodiktisch und kasuistisch formulierten Sätzen siehe: Liedke, *Rechtssätze*, Neukirchen, 1971. Einen Vergleich der Gesetze im Pentateuch gibt ausführlich G. Lasserre, *Synopse Des Lois Du Pentateuque*, VT Suppl. 59, Leiden, 1994.

34 Fohrer, Ebd.

35 Zur Grundsatzerklärung siehe K. Baltzer, *Das Bundesformular*, 2. Aufl., Neukirchen, 1964, S. 22. 44. 46. 94. Siehe auch die Ausführungen dazu in C. Houtman, *Exodus*. Vol. 3 *Chapters 20–40*. Leuven, 2000, S. 7. 9–13.

Verse folgen, sind ganz analog aus dieser Forderung abgeleitet (Lev 19,3ff). Schließlich haben auch die häufigen Summarien, die das Gesetz im Blick auf die Liebe zu Gott (Dtn 6,5) und den Nächsten (Lev 19,18) zusammenfassen eine ähnliche Funktion: Sie sollen verhindern, dass die Gesetze nur nach ihren Buchstaben, ohne Rücksicht auf ihren Geist befolgt werden.³⁶

Soweit konnte gezeigt werden, dass sowohl den alttestamentlichen Kult- als auch Alltagsgesetzen das Bewusstsein von Glaube und Handeln im Angesicht Gottes zugrunde liegt. Bevor die Botschaft der Propheten auf diesen Zusammenhang untersucht wird, soll eine weitere Offenbarungsweise Jahwes erörtert werden: Wie verhält sich der Glaube zu den Wundern Jahwes und können und sollen diese Wunder Auswirkungen auf das gegenwärtige Handeln haben?

Wunder und Glaube³⁷

Israel hat in seiner Geschichte von Anfang an Wunder Gottes erlebt: die zehn Plagen an den Ägyptern und die eigene Verschonung vor diesen Plagen. Alle Taten Gottes sollen die richtige Jahweerkennung bewirken. Die göttliche Offenbarung im Wunder eilt der menschlichen Erkenntnis voraus. Dabei ist es unwichtig, ob der Glaubende Augenzeuge dieses Wunders ist oder über andere davon Kenntnis erhält. Besonders im gesamten Auszugsgeschehen sollen Jahwes Zeichen zur Anerkennung seiner Person durch die Menschen führen. Deshalb häufen sich in diesen Texten auch die Erkenntnisaussagen (Ex 7,17; 8,6.19; 9,14.29; 11,7). Der Durchzug durch das Schilfmeer, die Vernichtung der ägyptischen Armee, die Versorgung mit Wasser und Nahrungsmittel usw. zeigen, wie unzählig und vielfältig seine Wunder waren. Deshalb ist es nicht verwunderlich, dass Jethro, der Midianiterpriester, als er von den Machttaten Jahwes hörte, erkannte, dass Jahwe größer ist als alle Götter (Ex 18,11). Er ist nicht nur größer als alle Götter, sondern duldet auch keine andere Gottheiten neben sich (Ex 20,2.5). Er fordert also ungeteilten Gehorsam.

Diese Ereignisse als Ganzes bringen zum Ausdruck, dass Israels Existenz als Volk ein Wunder war. Gleichzeitig wird aber an Israel auch deutlich, dass sich der Mensch der Evidenz und der Absicht des Wunders entziehen kann (Num 14,11). Das ist gravierend, denn die Zeichen und Wunder, die an Israel und zu seinen Gunsten geschehen sind, dienen gleichzeitig als Legitimation Jahwes als Gott (Ex 34,10; Ez 20,1–31). Durch die Wunder bestätigt Jahwe, dass er fähig und willens ist, sein Volk herauszuführen, zu versorgen, zu bewahren und seine gegebenen Versprechen einzuhalten und zu verwirklichen. Jahwes Geschichtstaten untermauern seine Einzigartigkeit (Dtn 4,39; 7,7–15; 11,2; 29,4f). Deshalb

36 Childs, *Theologie*, II, S. 399–400.

37 Siehe auch die Ausführungen zu diesem Thema von F.-E. Wilms, *Wunder im Alten Testament*, Regensburg, 1979.

führt die Gotteserkenntnis, die in den Wundern gründet, zum Gehorsam (Dtn 5,15; 15,15; 24,17f.22). Wer dagegen die Wunder nicht beachtet oder ihre Absicht verkennt, verleugnet den handelnden und rettenden Gott. Jahwes Taten, besonders am Anfang der Geschichte mit und an seinem Volk, sind zwar in der Vergangenheit geschehen, aber für die Gegenwart von höchster Aktualität,³⁸ – was gestern geschah, soll heute noch seine Wirkung tun, – weil sie die Existenzgrundlage des Volkes schlechthin sind. Israel ist Gottes Eigentumsvolk geworden und deshalb seinem Gott verpflichtet (Ex 19,5; Dtn 7,6; 14,2). Aber nicht nur das Exodusgeschehen und die Wüstenwanderung, sondern auch die Landnahme und andere Ereignisse sollen zur Jahweerkenntnis führen (Jos 3,10; 4,24) und beim Volk sowie beim Einzelnen ein entsprechendes Verhalten hervorrufen. Auch im Hinblick auf die Zukunft war Israel zum Gehorsam gegenüber Gottes Geboten verpflichtet (Dtn 9,4–6; 11,29.32; 5,3). Die Anerkennung Gottes wird aber durch die Zeichen nicht erzwungen. Wer Gott nicht glauben, nicht vertrauen will, wird auch die Zeichen nicht als Tat Jahwes erkennen. Israels Geschichte ist gekennzeichnet von dieser Gleichgültigkeit, die letztendlich nichts anderes als Unglaube und Ungehorsam war. Jahwe war Lückenbüßer (Jer 2,27b). Im Alltag kümmerte sich das Volk nicht um ihn, bezog ihn in seinen Überlegungen nicht ein (Jer 18,15). Wer Gottes Taten vergisst, kann ihm aber nicht richtig dienen (Hos 5,4). Deshalb wird im AT wiederholt aufgefordert sich an die Vergangenheit mit Jahwe zu erinnern (Ex 13,3; Jes 46,8.9; Mal 3,22; Ps 105,5; 1 Chr 16,12.15). Jedoch war die Geschichte des Volkes Israel eine Geschichte des Ungehorsams seinem Gott gegenüber (Ez 20,8 u. ö.), weil die Israeliten seine Taten vergessen hatten (Ps 78,10.11.17–19.32.41.42.57; 106,7.13.21). Israel hatte seinen Gott, der sich durch Zeichen und Wunder legitimiert und dessen Treue Israel in seiner Geschichte mannigfaltig erfahren hatte, durch andere Götter ersetzt (Dtn 32,15–18).

Die Zeichen und Wunder des AT sollten Israel die Möglichkeit geben, seinen Gott in seiner Zuwendung zu seinem Volk, aber auch in all seiner Göttlichkeit zu erfahren und folgende Schlussfolgerungen daraus zu ziehen: Wenn Jahwe solche Taten tat, dann muss der Glaube daran durch Vertrauen und entsprechende Taten zum Ausdruck gebracht werden. Wohl kaum eine Gruppe innerhalb des Volkes versuchte das dem Volk und Einzelnen so deutlich zu machen wie die Propheten.

Glaube und Handeln bei den Propheten

Die innere und äußere Einheit von Glaube und Handeln ist die Grundlage der prophetischen Verkündigung. In ihrer Verkündigung befassen sie sich mit der Widersprüchlichkeit beider Themen im Leben des Volkes. Bereits vor der Zeit der Schriftpropheten wird dieser von Propheten gerügt (1 Kön 18,21 vgl.

38 Siehe Ex 17,14; Dtn 5,31; Jer 36,2–3; Ps 22,5–6.20–22; Ps 78,5ff; Ps 106.

Jos 24,15; 1 Sam 15,22). Hauptkritikpunkt war, dass man zu glauben behauptete, jedoch nicht entsprechend handelte. Die prophetische Anklage ging von der Feststellung aus, dass das menschliche Handeln und Verhalten nicht mit dem Glauben an Jahwe übereinstimmte (Jer 7,21–23; Ez 5,5ff; Mi 6,6–8). Der Glaube muss Auswirkungen in alle Lebensbereiche haben, ja sogar im politischen Handeln. Wohl nirgends wird dies deutlicher als bei den Kriegsvorbereitungen des jüdischen Königs Ahas im syrisch-ephraimitischen Krieg. Als Jesaja zu Beginn des Krieges seinem König entgegentritt, um ihn vor weiteren Kriegsvorbereitungen und dem Hilferuf an die Assyrier abzuhalten, ermahnt er ihn mit dem Satz: „Glaubt ihr nicht, so bleibt ihr nicht.“ (Jes 7,9)³⁹ So wird das rechte Handeln zu einer Frage des Glaubens.

Der jüdische König soll sich anders verhalten als Könige in ähnlicher Situation es tun. Anstatt Jerusalem auf Angriff und Belagerung durch die feindlichen Truppen vorzubereiten und angesichts der Übermacht zu zittern wie Espenlaub, sollte er Jahwe vertrauen. Statt die Assyrier um Hilfe zu bitten und dann doch als ihr Vasall die Freiheit zu verlieren, die er doch verteidigen wollte, sollte er nichts dergleichen unternehmen, sondern sich ganz anders verhalten.⁴⁰

Das Prophetenwort in Jes 7 an König Ahas zur Zeit der Belagerung Jerusalems durch Truppen aus Syrien und dem Nordreich beginnt und endet mit einer Mahnung (V.4.9b).⁴¹ Beide Warnungen sind aufeinander bezogen. Dazwischen steht ein Gerichtswort über die Feinde (V.5–9a), die Jerusalem belagern. Dieses Gerichtswort gilt unbedingt und ist nicht abhängig vom Glauben des Königs. Jedoch der Bestand seines Königreiches ist abhängig von seinem Glauben und dem daraus resultierenden Handeln. Was sollte ein glaubender König nun tun? Die Antwort scheint widersinnig: ruhig bleiben, und sich nicht fürchten vor der Macht des Feindes. Ja, darauf vertrauen, dass nur noch qualmende Reste von den Feinden übrig sein werden. Glaube verlangt Furchtlosigkeit und nicht Tollkühnheit.⁴² Denn der Bestand der Davidischen Dynastie und somit auch seines eigenen Hauses, gründete sich auf einer Zusage Jahwes (2 Sam 7,16).⁴³ Diese Zusage Gottes

39 Ganz ähnlich Jes 30,15: „Durch Stillesein und Vertrauen werdet ihr eure Stärke erhalten.“

40 Fohrer, *Grundstrukturen*, S. 169–170.

41 Zur Syntax von Jes 7,3–9 siehe M. Sæbø, „Formgeschichtliche Erwägungen zu Jes 7:3–9.“ *StTh* 14, 1960, 54–69. O. H. Steck, „Rettung und Verstockung: Exegetische Bemerkungen zu Jesaja 7, 3–9.“ *EvTh* 33, 1973, 77–90. A. J. Børndalen, „Zu Einordnung und Funktion von Jes 7,5f.“ *ZAW* 95, 1983, 260–263. Nach M. J. Mulder, „Die Partikel ׀ׁׂ׃.“ *Syntax and Meaning*. OTS 18. Leiden, 1973, S. 49–83 leitet die Konjunktion ׀ׁׂ׃ einen untergeordneten, begründeten Satz ein, entweder als Nebensatz (Num 11,20b) oder als Vordersatz (1 Kön 13,21b; 21,29b; Jes 3,16a; 8,6a; 29,13a). Siehe dazu auch W. Richter, *Grundlagen einer althebräischen Grammatik*, B: Die Beschreibungsebenen. III: Der Satz (Satztheorie), St. Ottilien, 1980, S. 190ff.

42 Hermisson, *Glauben*, S. 60.

43 Siehe dazu E. Würthwein, „Jesaja 7,1–9.“ *Theologie als Glaubenswagnis, Festschrift für K. Heim*, Hg. Evangelisch Theologische Fakultät Tübingen, Hamburg, 1954, S. 47–63.

wird im Unheilswort über die Feinde aktualisiert werden. Sollte der König dieser Zusage Gottes glauben, würde die Dynastie Bestand haben. Deshalb wird der König selbst in dieser schwierigen Situation aufgefordert, Jahwe Vertrauen zu schenken, weil es nicht zu den Charaktereigenschaften Jahwes gehört, etwas zu versprechen und dann nicht zu halten (Num 23,19; 1 Sam 15,29). D. h. die Zusage aus 2 Sam 7 ist zeitlos und aktuell, weil Jahwe dahinter steht und gilt deshalb auch für diese spezielle Situation. So ist auch die Aufforderung zur Furchtlosigkeit wohl begründet. Der König sollte Jahwe handeln lassen was dazu führen würde, dass die Davidische Dynastie Bestand haben wird. Diese geforderte Passivität des Königs ist aber nicht mit der Bequemlichkeit des Nichtstuns gleichzusetzen. Es war die allerschwerste Forderung an den König und politisch gesehen höchst zweifelhaft. Daher ist verständlich, wenn der König sich dieser prophetischen Aufforderung verweigert. Aber der Prophet gab ihm eine zweite Chance. Er soll von Jahwe ein Zeichen verlangen, dass Jerusalem nicht eingenommen und seine Dynastie bestehen werde. Der König jedoch lehnte auch diese zweite Chance mit frommen Worten ab (7,11–12). Damit hatte er sich endgültig gegen Jahwe entschieden. Die Entscheidung zwischen Glaube und Unglaube war eine öffentliche Entscheidung, die in der aktiven Politik des Königs für jedermann sichtbar wurde. Die Entscheidung gegen Jahwe war bereits dort gefallen, wo der König nicht bereit war, den Bestand der Davidischen Dynastie ernsthaft auf Jahwes Zusage zu gründen,⁴⁴ sondern nur auf sein militärisches und diplomatisches Geschick.

Ahas sollte seine Pläne nicht in die Tat umsetzen und doch zuversichtlich sein, weil er auf Jahwes Macht und Zusage hätte vertrauen können. Denn kein irdischer König lenkt die Weltgeschichte. Gemäß dieser Glaubenstatsache hätte Ahas sein Handeln ausrichten sollen, statt politische und militärische Maßnahmen zu ergreifen, durchzuführen und menschliche Kräfte zu mobilisieren.⁴⁵

Auf diese und ähnliche Weise forderten die Propheten immer wieder die Einheit von Glauben und Handeln ein. Der Aufruf zur Umkehr beinhaltete keine gewaltsame Wiederaufrichtung alter Verhältnisse, sondern die Ausrichtung aller Lebensgebiete auf den Herrschaftsanspruch des heiligen Gottes (Jes 6). Es reichte nicht aus formal oder aus abergläubischen Verkennungen den Kult und die Kulthandlungen zu intensivieren und die Opfer zu vermehren (Mi 6,1–8⁴⁶). Ein gesteigerter Kult konnte nicht retten, sondern nur das in Einklang-Bringen von Glaube und Leben mit der Gottesoffenbarung (Jes 1,10–17; Jer 7; Am 4,4–5; 5,21–24; Mi 6,6–8). Jesaja forderte eine Vertrauenshaltung angesichts der scheinbar ausgeweglosen Situation. Um eine derartige Haltung des Vertrauens geht es auch in der Weisheitsliteratur und in den Psalmen.

44 Ebd., S. 60.

45 Siehe auch Ex 14,14; Sach 4,6.

46 Siehe die Analyse dieser Passage in E. C. Lucas, „Sacrifice in the Prophets.“ *Sacrifice in the Bible*. R. T. Beckwith und M. J. Selman, Hg. Carlisle, 1995, S. 65.

Glaube und Handeln in der Weisheitsliteratur und den Psalmen

Die Existenz Gottes wird in der Weisheitsliteratur und in den Psalmen generell nicht angezweifelt. Vielmehr ist es Kennzeichen des Glaubens auch in der Not mit dem Dasein Gottes zu rechnen und ihm zu vertrauen. Ja es ist geradezu „das Kennzeichen des Glaubens in der Not.“⁴⁷ Und nur die Toren sprechen: Es gibt keinen Gott (Ps 10,4; 14,1; 53,2). Sie sind die eigentlichen Seins-Dummen,⁴⁸ denn sie erkennen die Grundlage aller Existenz nicht. Ganz anders der Betende: er zweifelt auch in der größten Not nicht an der Existenz Gottes, sondern richtet sich daran auf. Deshalb schreien die Verfasser der Klagelieder in der Not zu ihm, dem als fern empfundenen Gott, in der Erwartung der konkreten Hilfe. Der Glaubende konstatiert nicht, sondern fragt: Warum? Wie lange? Soll es ewig dauern? Warum lässt du mich im Stich? usw. Die Klagen in den Psalmen sind also zielgerichtete Klagen. Sie sind nicht an ein höheres Wesen gerichtet oder dienen der eigenen Ermutigung oder einem seelischen Aufschwung, sondern sie sind an den Gott Israels gerichtet.⁴⁹

Eine Klage, wie sie in den Klageliedern der Psalmensammlung geäußert wird, ist nur auf dem Hintergrund des Vertrauens möglich. Dieses wird auch in der Sprache des Beters sichtbar. Der häufigste Ausdruck in den Klageliedern ist: „Ich vertraue auf dich“ oder ähnlich (Ps 25,2; 13,6; 56,4f; 62,2; 91,2; u. ö.). Außerdem spricht der Psalmist auch von Jahwe als seinen Zufluchtsort und als sein Teil (Ps 16,5; 73,26; 119,57; 142,6; u. ö.) Gott ist auch in äußerster Not nahe. Deshalb gibt es im Leiden wohl eine subjektiv empfundene Gottverlassenheit und Gottesferne, aber keine objektive. Gleichwohl kann die subjektive Erfahrung der Gottverlassenheit sich durchaus zur Erfahrung äußerster Angst steigern. Doch dabei bleiben die Verfasser der Psalmen nicht stehen, sondern in fast allen Klagepsalmen ist eine Wende festzustellen: Am Ende steht der Glaube, dass Gott helfen wird, auch wenn die Not noch so groß ist.

Diese Wendung aus Furcht und Verzweiflung zum Glauben ist nicht mit dem gleichzusetzen, was die Propheten anprangerten: der irrende Glaube, das falsche Vertrauen (Am 5,5; 5,18–20; Jer 7,3f; 23,10f; Mi 3,11ff). Ein geäußelter Vertrauensbeweis, der nicht von entsprechenden Taten begleitet wird, erweist sich als Lüge (Jer 7,10f). Subjektiv scheint der Glaube echt zu sein, aber faktisch besteht eine große Diskrepanz zwischen Ausspruch, Bekenntnis und Wirklichkeit. Ein Glaube ohne Gehorsam ist Lüge. Ein Bekenntnis, das durch das Leben nicht illustriert wird, ist Selbstbetrug (Jer 6,13–14; Hos 12,1).⁵⁰ Ganz anders dagegen

47 Hermisson, *Glauben*, S. 42.

48 Ebd.

49 Ebd., S. 46.

50 Die drei hebräischen Wörter שקר, כזב, כחש, die mit „Lüge, lügen“ übersetzt werden können, werden auch im übertragenen Sinn als Bezeichnung falscher religiöser und sittlicher

die Psalmisten: Aus ihrem Bekenntnis zu Jahwe folgte ein Sich-Verlassen auf diesen starken Gott. Damit hatte ihr Vertrauen einen festen Grund. Auch ist der Glaube keine reine Privatsache, da echter Glaube entsprechendes Handeln und Benehmen nach sich zieht, was von den Mitmenschen gesehen wird.

Die Diesseitigkeit des Alttestamentlichen Glaubens

Dass der alttestamentliche Glaube fast ausschließlich auf das Diesseits beschränkt ist, wird daran deutlich, dass der Anteil am Leben mit dem Tod aufhört und damit auch der Anteil am Leben mit Gott (Jes 38,18; Ps 115,17). „Das Ich des Menschen ist unauflöslich mit dem Diesseits verknüpft.“⁵¹ Im Grabe kann man Gott weder danken noch loben (Ps 88,11–13), noch gedenkt man dort seiner Taten. Und dennoch scheint die Furcht vor dem Grab, vor dem Tod, Motivation für ein hingebungsvolles Leben im Diesseits zu sein (Ps 39, besonders V. 5–7; 90,12; Koh 9,10; 11,1–6; 12,13). Gottes Herrschaft und Gottes Welt sollen auf dieser Erde errichtet werden und das Land Israel mit seiner Hauptstadt Jerusalem soll und wird eine zentrale Rolle spielen (Jes 2,2–3; 60–62; Mi 4,1–3; Ps 48).

Die Lebenden will Gott für sich gewinnen. Sie sollen ihm dienen, seine Herrschaft anerkennen und bekannt machen (Dtn 8,5–6; Jes 43,10). Glaube und Diesseits gehören für den alttestamentlichen Israeliten untrennbar zusammen. Darum soll das Vertrauen in Jahwe das Leben der Menschen auf dieser Erde bestimmen. Das Leben soll als Gabe dankbar aus seiner Hand genommen werden. Nur so ist es wahrhaft lebenswert.

Der Mensch findet seine bestimmungsgemäße Erfüllung erst durch die bedingungslose Annahme von Gottes Willen und Herrschaft. Erst so erhält das Diesseits seinen vollen Wert. Wer dies verstanden hat, nimmt Abstand von allen menschlichen Manipulationen der Gottheit. Trotzdem wird das Diesseits nicht verherrlicht. Der Israelit weiß um das Böse, um die Krankheiten, um den Tod, die ihn unvermittelt und plötzlich und ohne eigene Schuld treffen können. Und doch schätzt er das Leben nicht gering und pessimistisch ein, weil er weiß, dass ihm das Leben nicht um seiner Selbst willen gegeben wurde, sondern damit durch ihn die Herrschaft Gottes sichtbar wird. „Er öffnet vielmehr Augen und Herz für alles, was es zu erleben gibt.“⁵² Weltverachtung und Weltflucht sind dem Israeliten deshalb unbekannt. Selbst Kohelet, der vieles im Leben als eitel und Haschen nach Wind ansieht, bemüht sich zu erkennen, was sein Teil im

Haltung verwandt. Siehe M. A. Klopfenstein, *Die Lüge nach dem Alten Testament*, Zürich 1964, S. 78.147.154.158.192.230.269.

51 G. Fohrer, *Grundstrukturen*, S. 174.

52 Ebd., S. 175.

Diesseits ist und will es genießen, „solange es ihm gewährt wird“⁵³ (Koh 3,22; 5,17f; 9,8–10).

Der Genuss des Lebens wird aber häufig getrübt von Leid unterschiedlichster Art (Hi 30,27–31; Koh 5,16; Ps 38,4–9; 88,4–10). Es kann die Kälte sein, die ihn nachts nicht schlafen lässt, oder die Gluthitze des Sommers, die seinen Körper ausdörrt. Die Frau muss mit Schmerzen Kinder gebären, mit Kummer und Tränen legt sie ihre Kinder ins Grab (Jer 31,15; Gen 37,35). Die Arbeit des Mannes reicht häufig nicht für den Lebensunterhalt der Familie. Sein Acker trägt Dornen und Disteln. Dürre und Heuschrecken nehmen ihm die Ernte (Dtn 28,38; 1 Kön 8,37; 2 Chr 7,13; Joel 1,4). Raubtiere reißen die Tiere in seiner Herde. Reiche und Mächtige unterdrücken den Armen, die Witwen und Waisen (Dtn 10,18; Jes 1,23; Ez 22,6–7). Bestechliche Richter lassen den Menschen nicht das zukommen, was ihnen rechtmäßig zusteht. Wenn der Feind ins Land einfällt und eine Stadt belagert, kann es zur schlimmsten menschlichen Entgleisung kommen: Kannibalismus (2 Kön 6, 28–29; Kglg 4,10). Erobert der Feind eine Ortschaft, ist ein grauenvoller und schmerzhafter Tod (Pfählung, Häutung, Aufschlitzen des Bauches) durchaus eine Realität (2 Kön 8,12; 15,16). Ist der Sieger dagegen gnädig, wird man als Sklave oder Sklavin ohne jegliche Rechte mitgenommen.⁵⁴

Selbst in einem solchen nicht wünschenswerten Leben kann man Gott begegnen und seine Hilfe erfahren⁵⁵. Erlebt der Mensch aber derartige Situationen und Zustände, zweifelt er an der Macht und Hilfe Gottes zur Rettung. Oft erst rückblickend erkennt er, dass Gott erhaben und voller geheimnisvoller Absichten ist und aus menschlicher Sicht auch voll verborgener Abgründe. Das Schrecklichste und Furchtbarste wie auch das Gute und Angenehme kommen aus seiner Hand und dienen dazu den göttlichen Zusagen zu glauben (Jes 45,7; Hi 1,22; 2,10; Ps 119,65.67; Koh 7,14). Nur der Glaube, dass Gott die Welt, die er erschaffen hat, sich nicht selbst überlassen hat, sondern sie hält und trägt, lässt ihn all das ertragen (Ps 8,4–7).

Obwohl der alttestamentliche Glaube vom Diesseits geprägt ist, ist er nicht rein diesseitig. Er weiß wohl um eine Zukunft, in der Jahwe das alleinige Sagen haben wird. Dennoch flüchten sich die Apokalyptiker nicht in eine herrliche Zukunft, um sich der Gegenwart zu entziehen. Vielmehr wollen sie in einer Zeit des Leidens und der Not Trost spenden und Mut machen (Dan 3,6). So kann der Glaube die Bedrängnis durch den Gottlosen und seiner Taten mit Gelassenheit tragen; denn die Unterdrückung wird nicht lange währen. Das Ende der Unterdrückung ist für den Glaubenden in Sicht. Die Macht der irdischen gottlosen Herrscher ist durch Gottes Allmacht begrenzt (Dan 4,14; 5,26ff). Die Gottesherr-

53 Ebd.

54 I. J. Gelb, „Prisoners of War in Early Mesopotamia.“ *JNES* 32, 1973, 70–98. K. R. Nemet-Nejat, *Daily Life in Ancient Mesopotamia*. Peabody, 2002, S. 236–237.

55 Siehe die Klagelieder als Beispiel.

schaft erweist sich bereits in der Gegenwart und nicht erst in der Zukunft, nach der Zeit des Zorns (Dan 2,21; 3,33; 4,31ff; 6,27). So wird das gegenwärtige Handeln der Apokalyptiker von ihrem Glauben an das Eingreifen Gottes in der Weltgeschichte bestimmt. Der Glaube kann bereits in der Gegenwart Berge versetzen, die erst in Zukunft geebnet werden.

Resümee

Das diesseitige Leben stellt also eine große Herausforderung für den Menschen und seinen Glauben dar. Dieser Herausforderung muss sich der Mensch stellen. Er kann sich ihr nicht dadurch entziehen, dass er sich in Innerlichkeit und Erbauung flüchtet und zurückzieht. Dem Diesseits und seinen Herausforderungen sich dadurch zu verweigern, dass er sich nur auf einen neuen Himmel und einer neuen Erde vorbereitet oder in erbaulicher Betrachtung und Versenkung völlig von der gegenwärtigen Erde löst, ist kein Zeichen des unbedingten Gottvertrauens in dieser Welt. Der Mensch soll vielmehr zeigen, dass sein Vertrauen zu und in Jahwe den Widrigkeiten des mannigfaltigen menschlichen Lebens auf dieser Erde standhalten kann. Diese Verpflichtung, die der Glaube mit sich bringt, sollte man ernsthaft ergreifen und verantwortungsbewusst ausführen.⁵⁶

Israel sollte ein Dasein führen, das nicht auf eigene Ziele und auch nicht auf den eigenen Willen ausgerichtet war, sondern es sollte ein vorbildliches Dasein sein, das durch Gottes Willen geformt war und wurde. Das war die einzige Daseinsmöglichkeit, die nicht zum Scheitern verurteilt war. Aber Israel scheiterte, weil es ein von Jahwe inhaltlich getrenntes Dasein führte, dem Beispiel der Menschen der Urgeschichte folgend (Gen 3,23–24; 6,13). Israel sollte Beispiel und Vorbild sein für ein neues Dasein angesichts einer aus sich heraus unfähigen Welt (Dtn 4,6ff).

Weil es um das gesamte Dasein geht, ist es dem Menschen nicht gestattet, „sich auf das rein religiöse Gebiet zurückzuziehen und Gottes Herrschaft auf Tempel, Priestertum und Gottesdienst zu beschränken.“⁵⁷ Der Mensch soll seine ganze Kraft gebrauchen, damit der göttliche Anspruch in seinem eigenen Leben und in allen seinen Lebensbereichen anerkannt und erfüllt wird.⁵⁸ Denn er ist gegenüber dem Schöpfer und Geber verpflichtet, bereitwillig, gehorsam und hingebungsvoll Jahwes Herrschaftswillen in seinem Leben zu vollziehen. So erhält der Mensch ein neues Dasein. Ein Dasein, dessen Sinn und Ziel in Jahwe liegen (Ex 19,5–6). So kann er in aller Not die Nähe Gottes erfahren in der Gewissheit, dass Gott immer nah ist, auch in den dunklen und undurchsichtigen Stunden des irdischen Lebens. Dies war und ist die einzige Daseinsmöglichkeit, die nicht zum

56 Ebd., S. 181.

57 Ebd.

58 Ebd. Siehe auch Dtn 6,5; 10,12; 11,13; 13,3; 26,16; 30,6.10; Jos. 22,5; 1 Sam 7,3 u. 8.

Scheitern verurteilt ist. Deshalb ist der Glaube an Jahwe keine Zutat zu allerlei anderen Sachentscheidungen, kein Detail unter anderen Einzelheiten, aber auch kein frommer Zuckerguss, sondern Grundlage des Lebens und der Entscheidungen. Deshalb kann der Glaube auch keine Privatsache sein.

Das Gottesvolk ist nicht nur Gottes Volk, sondern auch, weil es auf dieser Erde lebt, Teil der Bürgergemeinde, der Polis. Die Frage, was Glaube in öffentlichen, politischen Entscheidungen bedeutet, kann hier nicht beantwortet werden, gleichwohl ist eine eindringliche Mahnung zu gründlicher Besinnung in AT und NT nicht zu überhören. Gleichzeitig muss bedacht werden, dass nur der Glaube wirklich sehen kann, was geschah und geschieht (2 Kön 6,17). Der Unglaube macht blind. Man sah in Jes 7 nicht auf den, der alles in seiner Hand hatte, sondern auf den Verteidigungszustand der Stadt, auf ihre Befestigungsanlagen und kümmerte sich um deren Instandsetzung. Das war aber Nebensächliches und Vordergründiges. Es war dem Glauben aufgegeben sich auf Jahwe zu verlassen und nicht auf materielle Verteidigung, eigene Stärke oder Bündnisse mit anderen Mächten (Jes 30,8–17; Sach 4,6). Der Glaube an Jahwe war weder zur Zeit Jesajas noch ist er heute Privatsache. Ein Glaube, der sich aber nicht durch Taten zu erkennen gibt, ist kein Glaube an Jahwe, weder damals noch heute.

Helmuth Pehlke: Faith and works in the Old Testament

This essay pursues question of the relationship between faith and behaviour in the Old Testament. Faith and obedience are fundamental for the relationship with God, and the relationship of the individual to God should not be separated from cultic practice. True faith in the Old Testament meets the challenges of daily life and maintains itself in this situation because before everything else it does not only believe in Yahweh but believes him. This kind of faith is the motive for daily actions. To believe Yahweh means to be determined by his personality, by his character and promises. Only this kind of existence is not determined to failure. It is the basis for private and public life. Consequently faith is not a private affair. True faith lets itself be recognised by deeds.

Julius Steinberg

Literatur, Kanon, Theologie||ein strukturell- kanonischer Ansatz für eine Theologie des Alten Testaments

„Eine AT-Theologie sollte besser nur von einem Einzelnen geschrieben werden.“

Dieser kürzlich gehörte Satz steht symptomatisch für ein offenes Problem der alttestamentlichen theologischen Forschung. So ist die theologische Gesamtdarstellung des Alten Testaments zwar von Anfang an Ziel der Forschung gewesen, doch ringt man heute noch immer um eine dafür angemessene Methode – und ohne methodischen Konsens ist Zusammenarbeit natürlich nur sehr begrenzt möglich. Die folgende Feststellung G. von Rads hat nach vierzig Jahren nichts von ihrer Gültigkeit verloren:

Man kann nicht sagen, daß sich die alttestamentliche Theologie seit ihrer Existenz zu einer Form herausgestaltet hat, von der für längere Zeit eine prägende Kraft ausgegangen wäre dergestalt, daß Generationen an ihr weitergearbeitet und sie verbessert haben. Dem rückschauenden Betrachter fällt vielmehr ein Mangel an Kontinuität auf ...¹

Den Ausgangspunkt für die Suche nach der Gesamtdarstellung bildet die Frage nach der theologischen Einheit des Alten Testaments. Dass in den biblischen Büchern unterschiedliche Stimmen zu Wort kommen, ist wohl offensichtlich: Die ganze reiche Vielfalt der Welt Israels ist in ihnen enthalten. Als Kanon und damit Grundlage des Glaubens für Juden und Christen beansprucht das Alte Testament andererseits auch eine gewisse inhaltliche Geschlossenheit.

Hiervon ausgehend ergibt sich die Frage, wie denn die Einheit des Alten Testaments beschrieben werden kann. Wie lassen sich die einzelnen Teilaspekte zu einem organischen Ganzen zusammenfügen? Auf welche Weise können die verschiedenen im Alten Testament enthaltenen Themen so voneinander abgegrenzt und zu einem Ganzen zusammengeordnet werden, dass jeder Einzelaspekt den ihm gebührenden Ort erhält? Oder mit von Rad: Wie kann alttestamentliche Theologie „organisch und sachgerecht“² entfaltet werden?

1 Gerhard von Rad, „Offene Fragen im Umkreis einer Theologie des Alten Testaments“, *ThLZ* 88, 1963, 401–416, hier 401.

2 Ebd., 402.

Mit diesem Artikel möchte ich die Gelegenheit wahrnehmen, einige Ergebnisse meiner Dissertation³ in zusammengefasster Form vorzustellen. Insbesondere möchte ich beschreiben, wie basierend auf einem strukturell-kanonischen Zugang zum Text alttestamentliche Theologie entwickelt werden kann.

Nach dem einleitenden Überblick über verschiedene Ansätze zur AT-Theologie soll die Methode zuerst vorgestellt und anschließend beispielhaft an einigen Texten durchgeführt werden.

1. Drei Dimensionen theologischer Erforschung des Alten Testaments

Vor der Aufklärung wurde Theologie grundsätzlich als systematische Theologie betrieben. Von einem traditionellen thematischen Raster ausgehend wurden die biblischen Texte auf ihren Beitrag zum jeweiligen Thema hin befragt. Diese Methode ging in eins mit einer Sicht der Bibel als Sammlung von universell gültigen Lehrsätzen (*dicta probantia*).⁴ Diese Vorgehensweise kann man als *systematisches Paradigma* für die Erforschung der Bibel bezeichnen.

Die Methode, den biblischen Stoff thematisch zu ordnen, hat auch heute ihre Berechtigung, und zwar nicht nur in der Dogmatik, sondern auch in der biblischen Theologie. Hier kann nicht mehr von einem Paradigma gesprochen werden, wohl aber von einer *systematischen Dimension* der Stoffanordnung.

Die berühmte Antrittsvorlesung von Johann Philipp Gabler am 30. März 1787 in der Universität von Altdorf gilt als Auftakt zur Gründung der „Biblischen Theologie“ im Sinne einer historischen und deskriptiven Disziplin, welche der systematischen Theologie gegenübergestellt wird.⁵ Mit der Aufklärung hält so das *historische Paradigma* Einzug, das Exegese und Theologie bis heute bestimmt. Der größte Teil aller AT-Theologien berücksichtigt dementsprechend bei der Stoffanordnung die *historische Dimension*, geht also diachron vor.

Seit den 70er Jahren des 20. Jahrhunderts hat in der Theologie ein Prozess begonnen, der als Wechsel vom historischen Paradigma zu einem *literarischen Paradigma* beschrieben werden kann.⁶ Hierbei wird der eigenständige Wert des

3 Julius Steinberg, *Die Ketuvim: Ihr Aufbau und ihre Botschaft* (Veröffentlichung in Vorbereitung).

4 Brevard S. Childs, *Die Theologie der einen Bibel*, Bd. 1: *Grundstrukturen*, Bd. 2: *Hauptthemen*, übers. aus dem Engl. von C. und M. Oeming, Freiburg u. a.: Herder, 1994 / 1996, I, 29.

5 Siehe John Sandys-Wunsch und Laurence Elledge, „J. P. Gabler and the Distinction Between Biblical and Dogmatic Theology: Translation, Commentary, and Discussion of His Originality“, *SJTh* 33, 1980, 133–158. Für Vorläufer seit der Reformation siehe Gerhard F. Hasel, *Old Testament Theology: Basic Issues in the Current Debate*, 4. Aufl., Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1991, 10–15.

6 Ebd., 132; Rolf Rendtorff, „The Paradigm is Changing: Hopes – and Fears“, *Biblical Interpretation* 1, 1993, 34–53. Rendtorff selbst unterscheidet in der AT-Theologie zwischen einem systematischen, einem historischen und einem kanonischen Modell. Rolf Rendtorff,

Endtextes gegenüber den rekonstruierten Vorstufen betont. Ergebnisse der historisch-kritischen Exegese spielen oft nur insoweit eine Rolle, als sie die Bedeutung des Endtextes zu erhellen vermögen. AT-Theologien berücksichtigen die *literarische Dimension* der Stoffanordnung, wenn sie die theologische Botschaft Buch für Buch aus dem Endtext erheben.

Die Anordnung des Stoffes in AT-Theologien kann also nach drei Dimensionen erfolgen. AT-Theologien können danach unterschieden werden, welche der Dimensionen als Grundachse des „theologischen Koordinatensystems“ verwendet wird. Nicht selten kommen allerdings auch zwei oder sogar alle drei Dimensionen zur Anwendung.

Die Wahl der Dimension(en) bedeutet in erster Linie eine Entscheidung des Forschers über den angenommenen Charakter des Forschungsobjektes „Altes Testament“ bzw. die Wahl eines Blickwinkels, von dem aus das Alte Testament rezipiert wird. In zweiter Linie wirkt sie sich auf Auswahl, Abgrenzung, Akzentuierung und Anordnung der einzelnen Elemente des darzustellenden Stoffes aus.

Welches sind die Stärken und Schwächen der unterschiedlichen Modelle?

1.1 Verwendung der systematischen Dimension als Grundachse

Eine grundlegende Aufgabe systematischer Theologie ist es, biblische Texte themenbezogen zu untersuchen. Dabei werden die Beiträge unterschiedlicher Texte zum Thema gesammelt und anschließend zu einem thematischen Gesamtbild vereint. Solche Themenstudien sind auch für die alttestamentliche Theologie unabdingbar. Sind sie aber auch geeignet, um eine theologische Gesamtdarstellung des Alten Testaments zu entwickeln?

Das Ziel einer systematisch aufgebauten AT-Theologie ist es, sowohl den theologischen Gehalt des Alten Testaments möglichst vollständig zu erfassen als auch eine gewisse logische Abgeschlossenheit der Ausführungen zu erzielen. Die Spannung besteht genau darin, beiden Aspekten gleichzeitig gerecht zu werden. In der Praxis zeigen sich bei vielen Themenrastern Schwierigkeiten damit, die alttestamentliche Weisheit zu integrieren. In geringerem Maße sind auch die Bereiche „Kult“ und „Schöpfungstheologie“ betroffen.⁷ Zwei Beispiele:

Die bekannte AT-Theologie von W. Eichrodt⁸ zeichnet sich sicher dadurch positiv aus, dass Eichrodt mit dem Bund eines der zentralen alttestamentlichen Konzepte als strukturelle Mitte wählt. Gerade der erste Hauptteil der Arbeit, „Gott und Volk“, überzeugt in diesem Zusammenhang. Demgegenüber berührt

Theologie des Alten Testaments: Ein kanonischer Entwurf, Bd. 1: *Kanonische Grundlegung*, Bd. 2: *Thematische Entfaltung*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1999 / 2001, I, 1.

⁷ Auf die Gefahr, dass Inhalte durch die Strukturierung verzerrt dargestellt werden, weist auch Childs, *Theologie*, I, 34, hin.

⁸ Walther Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Teil 1: *Gott und Volk*, Teil 2: *Gott und Welt*, Teil 3: *Gott und Mensch*, 6. Aufl., Stuttgart: Klotz; Göttingen: V&R, 1959.

der zweite Hauptteil, „Gott und Welt“, der u. a. die Schöpfungstheologie und die Weisheit behandelt, den Bundesgedanken kaum.⁹ Hier wird also zugunsten der Vollständigkeit auf logische Geschlossenheit verzichtet.

Nach Walter C. Kaiser ist die Verheißung das zentrale Thema alttestamentlicher Theologie.¹⁰ In seiner Darstellung tritt dementsprechend allerdings der Kult und mit ihm auch der Sinaibund insgesamt in den Hintergrund; ebenso ist in der prophetischen Botschaft das Heil gegenüber dem Gericht sehr hervorgehoben.¹¹ Hier führt also die Wahl der Mitte zu Akzentverschiebungen. Die Weisheit setzt Kaiser zwar unter der Überschrift „Life in the Promise“ in Beziehung zum Zentralthema der Verheißung, inhaltlich ist diese Beziehung aber m. E. kaum gegeben.¹²

Eine „weichere“ Form der logischen Strukturierung alttestamentlicher Glaubensinhalte besteht darin, eine Liste von im Alten Testament wichtigen Themen zu definieren. Die einzelnen Themen werden jeweils für sich betrachtet. Querverbindungen zu anderen Themen werden zwar aufgezeigt, auf das Errichten einer logischen Gesamtstruktur wird jedoch verzichtet.

Eine Themenliste ist ein geeignetes Mittel, logisch-systematisch und gleichzeitig den Texten angemessen zu arbeiten. Auf den Anspruch, das Alte Testament als Ganzes durchdrungen zu haben, muss dabei allerdings verzichtet werden.

Wird eine Themenliste verwendet, bedarf die Wahl der Themen einer methodischen Absicherung. Diese ist besonders bei dualen Ansätzen gegeben, wenn z. B. in einem ersten literarischen Durchgang durch den Text wichtige Konzepte zusammengestellt werden, die dann in einem zweiten Durchgang thematisch entfaltet werden – wie etwa in der Theologie von R. Rendtorff.

1.2 Verwendung der historischen Dimension als Grundachse

Das Alte Testament und geschichtliches Denken sind aufs Engste miteinander verbunden. Das liegt nicht nur daran, dass das Buch in großen Teilen Geschichten und Geschichte erzählt; auch die Entstehung des Alten Testaments ist als lang andauernder geschichtlicher Prozess zu sehen. Die historische Dimension spielt

9 So auch Antonius H. J. Gunneweg, *Biblische Theologie des Alten Testaments: Eine Religionsgeschichte Israels in biblisch-theologischer Sicht*, Stuttgart u. a.: Kohlhammer, 1993, 25; Walther Zimmerli, „Zum Problem der ‚Mitte des Alten Testaments‘“, *EvTh* 35, 1975, 97–118, hier 101. Vor allem die Arbeit von Ernst Kutsch, *Verheißung und Gesetz*, BZAW 131, Berlin u. a.: de Gruyter, 1973, widerspricht Eichrods Verständnis von *bərît*.

10 Walter C. Kaiser, Jr., *Toward an Old Testament Theology*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1978.

11 So auch Hasel, *OT Theology*, 54.

12 Kaiser knüpft die Verbindung von der „Furcht des Herrn“ (Spr 1,7 u. a.) zu der Verheißung an die Patriarchen, Kaiser, *OT Theology*, 168.

daher bei den meisten Darstellungen alttestamentlicher Theologie eine wichtige Rolle.

Wird die biblische Selbstdarstellung der Geschichte als Grundraster der theologischen Darstellung gewählt, so können dementsprechend große Teile des Alten Testaments relativ problemlos in dieses Raster eingeordnet werden.

Eine Schwierigkeit tritt allerdings wieder im Zusammenhang mit der alttestamentlichen Weisheit auf. Die Weisheit richtet ihr Interesse auf die statischen, regelhaften Zusammenhänge der Weltordnung Gottes, nicht aber auf historische Ereignisse. Zwar ist eine historische Verortung auch im Sinne der biblischen Selbstdarstellung teilweise über die salomonische Autorschaft möglich. Die theologischen Hauptaussagen der Weisheit erschließen sich aber über die historische Zuordnung nicht. Analoges gilt etwa für den Bereich der persönlichen Frömmigkeit, wie er sich im Psalter darstellt.

Wesentlich größer werden die Probleme, wenn die historische Dimension unter historisch-kritischem Vorzeichen betrachtet wird, und zwar vor allem deshalb, weil das mit dem historisch-kritischen Methodenkanon rekonstruierte Geschichtsbild in vielen Punkten vom biblischen Geschichtsbild abweicht. Möglicherweise hat R. Albertz damit Recht, dass eine Synthese der Erträge historisch-kritischer Forschung am besten nicht in Form einer AT-Theologie, sondern einer AT-Religionsgeschichte zu geschehen habe. Diese vermeide das ungeklärte „Nebeneinander von historischer Methodik und normativem Anspruch“, das den AT-Theologien anhafte,¹³ und arbeite demgegenüber mit einem sauberen methodischen Ansatz.¹⁴

Das Grundproblem der Versuche, historische Rekonstruktion mit theologischer Normativität zu verbinden, verursacht der philosophisch-weltanschauliche Hintergrund des historisch-kritischen Paradigmas. G. Hasel schreibt:

... the crisis respecting history in Biblical theology is not so much a result of the scientific study of the evidences, but stems from the historical-critical method's inadequacy to deal with the role of transcendence in history due to its philosophical presuppositions about the nature of history.¹⁵

Auch G. von Rad fragt, „ob eine konsequent angewandte historisch-kritische Methode dem Wahrheitsanspruch der alttestamentlichen Schriften wirklich gerecht zu werden vermag.“¹⁶

Hasel fordert dementsprechend, für die biblische Theologie eine Methode zu verwenden, die von Beginn an auch theologisch ist, d.h. mit der Wirklichkeit Gottes und seines Eingreifens in die Welt rechnet.¹⁷

13 Rainer Albertz, „Religionsgeschichte Israels statt Theologie des Alten Testaments: Plädoyer für eine forschungsgeschichtliche Umorientierung“, *JBTh* 10, 1995, 3–24, hier 8.

14 Ebd., 14.

15 Hasel, *OT Theology*, 198f.

16 von Rad, „Offene Fragen“, 408.

1.3 Verwendung der literarischen Dimension als Grundachse

Mit der literarischen Dimension zu arbeiten bedeutet grundsätzlich, literarische Einheiten des Alten Testaments zum Gegenstand der Untersuchung zu machen, und diese mit angemessenen literaturwissenschaftlichen Methoden zu interpretieren. Die biblischen Bücher werden als das angesehen, was sie sind: Bücher. Es wird der Tatsache Rechnung getragen, dass es sich beim Alten Testament um Literatur handelt.

Nach M. Sternberg liegt eine Eigenart biblischer Texte darin, dass in ihnen drei verschiedene Interessen verfolgt und auf kunstvolle Weise miteinander verwoben werden, nämlich ein ideologisches, ein historiographisches und ein ästhetisches Interesse.¹⁸ Die biblische Geschichte vermittelt dabei zwischen den drei Interessen. So wird die Bedeutung von geschichtlichen Ereignissen dadurch sichtbar gemacht, dass diese in die Form einer zusammenhängenden Erzählung gefasst werden. Kurz gesagt: Die Erzähltexte der Hebräischen Bibel formen *Geschichte* zu einer *Erzählung*, aus der sich eine *Botschaft* für den Glauben ergibt.¹⁹

Die drei von Sternberg genannten Interessen des Textes können mit den drei Paradigmen theologischer Erforschung des Alten Testaments korreliert werden:

systematisches Paradigma	–	ideologisches Interesse des Textes
historisches Paradigma	–	historiographisches Interesse des Textes
literarisches Paradigma	–	ästhetisches Interesse des Textes

Aus Sternbergs Analyse der Eigenart biblischer Texte ergibt sich dann, dass sowohl die systematische als auch die historische als auch die literarische Dimension für die biblische Interpretation von grundlegender Bedeutung sind. Die Frage nach der angemessenen Darstellung einer AT-Theologie wird daher nicht mit einem Entweder/Oder entschieden werden können, sondern dem Umstand Rechnung tragen müssen, dass alle drei Dimensionen angemessen zu berücksichtigen sind.

Sicherlich können die drei Interessen der Texte losgelöst voneinander betrachtet werden. So haben historische, systematische und literarische Darstellungsweisen des Alten Testaments nebeneinander ihren Platz. Für eine Gesamtdarstellung der alttestamentlichen *Botschaft* folgt aber aus dem Verhältnis der drei Interessen zueinander, dass zunächst von der literarischen Dimension auszugehen ist, denn die Botschaft wird *durch die literarische Formung* aus der Geschichte entfaltet. Eine systematische Durchdringung der Botschaften ist als zweiter Schritt ange-

17 Hasel, *OT Theology*, 199.

18 Meir Sternberg, *The Poetics of Biblical Narrative: Ideological Literature and the Drama of Reading*, Bloomington: Indiana University, 1987, 41.

19 Ebd., 46. Diese Beschreibung betrifft vor allem die narrativen Abschnitte der Hebräischen Bibel, aber auch in anderen Textsorten lässt sich die Verschmelzung der drei Interessen beobachten.

bracht; sie wird durch das ideologische bzw. theologische²⁰ Interesse des Textes gedeckt. Die historische Dimension spielt losgelöst für die theologische Darstellung eine geringere Rolle, ist aber dennoch im Sinne des historischen Kontextes für die Interpretation relevant.²¹

Nachdem der Blickwinkel eingenommen ist, aus dem die einzelnen Bücher des Alten Testaments als literarische Einheiten gewürdigt werden, ergibt sich als Vorgehensweise zunächst eine Interpretation der biblischen Texte Buch für Buch.

Noch ungeklärt ist dabei allerdings, ob und wie die Botschaften der einzelnen Bücher zu einer Gesamtbotschaft zusammengefügt werden können und inwieweit diese Zusammenfügung aus der Hebräischen Bibel selbst erwächst. Vom literarischen Standpunkt aus lautet die Frage: Ist das Alte Testament eine Sammlung von literarischen Einheiten, oder kann es auch insgesamt als literarische Einheit betrachtet werden? Nur wenn letzteres zutrifft, kann eine AT-Theologie auf der literarischen Dimension als Grundachse entwickelt werden.

J. Barr schreibt hierzu:

If a Theology were to be written for every single book ..., would the sum of these be a Theology of the entire Bible? I have a feeling that it would not: for the most serious problems lie in the *interrelations* between books ..., not in the content of each one.²²

An diesem Punkt ist ein weiteres Element in die Diskussion einzuführen, nämlich die Forschung rund um die sog. „kanonische Schriftauslegung“. Das Konzept steht in engem Zusammenhang mit einer literarisch-synchronen Herangehensweise an die Bibel; gleichzeitig geht es um die Frage nach dem kanonischen Kontext, nach der Einheit und Geschlossenheit des Kanons – genau diese beiden Aspekte sind für eine aus der literarischen Dimension entfaltete AT-Theologie von entscheidendem Interesse.

So war nach C. Dohmen und M. Oeming die Kanonisierung des Alten Testaments weniger eine Sache äußerer Umstände, sondern ist als eine der Schrift innewohnende Tendenz zu beschreiben. Dohmen und Oeming sprechen von „ge-

20 Mit Raymond B. Dillard und Tremper Longman, III, *An Introduction to the Old Testament*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1994, 20.

21 Je mehr über den historischen Textgegenstand bekannt ist, desto besser gelingt die Textinterpretation. Bernard J. F. Lonergan SJ, *Methode in der Theologie*, übers. und hrsg. von Johannes Bernhard, Leipzig: St. Benno, 1991, 162–164. Herbert H. Klement, „Die neuen literaturwissenschaftlichen Methoden und die Historizität des Alten Testaments“, in: Gerhard Maier, Hrsg., *Israel in Geschichte und Gegenwart: Beiträge zur Geschichte Israels und zum jüdisch-christlichen Dialog*, Wuppertal: Brockhaus; Gießen u. a.: Brunnen, 1996, 81–101, hier 100f, betont mit R. Polzin, dass der literarischen Analyse zwar operationell Vorrang vor historischen Fragestellungen zukommen sollte, dass letztere aber dennoch nicht vernachlässigt werden dürften.

22 James Barr, *The Concept of Biblical Theology: An Old Testament Perspective*, Minneapolis: Fortress, 1999, 54.

prägender Fortschreibung“ und bezeichnen damit ein Vorgehen, bei dem neue Texte im Sinne und im Stil des bereits Vorhandenen hinzugefügt wurden.²³

Ein Merkmal einer solchen inneren Kanonstruktur sind buchübergreifende programmatische Texte, die an Nahtstellen zwischen den Kanonteilen stehen und teils als Versiegelung eines Kanonteils, teils als Anknüpfung an einen vorangegangenen Kanonteil wirken. Als Schlusstexte nennt z. B. E. Zenger Dt 34,10–12 als Abschluss der *Tora*, Mal 3,22–24 als Abschluss des Prophetenkorpus mit Rückbindung an die *Tora* sowie 2 Chr 36,22f als Schlusstext der *Ketuvim* und des Kanons insgesamt.²⁴ Als Anfangstexte kommen u. a. Jos 1,7f.13 und Ps 1f in Frage.²⁵

Doch geben nicht nur die Nahtstellen zwischen Kanonteilen Hinweise auf literarische Makrostrukturen in der Hebräischen Bibel. Buchübergreifende Zusammenhänge im Bereich der Bücher Gen bis Kön werden in der Forschung schon seit langem beobachtet, wie die Bezeichnungen Hexateuch, dtr. Geschichtswerk usw. aufzeigen. Im Zuge der kanonischen Schriftauslegung beschäftigen sich einige Arbeiten auch mit buchübergreifenden Zusammenhängen im Bereich der Schriftpropheten.²⁶

Innerhalb der *Ketuvim* wird vor allem die Kategorie „Weisheit“ als hermeneutisch relevant angesehen.²⁷ Dazu kommen einige aktuelle Forschungsbeiträge zur Chronik als Interpretation des Alten Testaments,²⁸ die gerade in Zusammenhang mit kanonischen Fragestellungen an Brisanz gewinnen.

G. Steins wählt die Formulierung der „Chronik als kanonisches Abschlußphänomen“.²⁹ Er vertritt die These, dass die Chronik wegen ihrer Torabindung,

23 Christoph Dohmen und Manfred Oeming, *Biblischer Kanon warum und wozu? Eine Kanontheologie*, Quaestiones disputatae 137, Freiburg u. a.: Herder, 1992, 92f.

24 Erich Zenger u. a., *Einleitung in das Alte Testament*, Kohlhammer Studienbücher Theologie 1/1, 3., neu bearb. u. erw. Aufl., Stuttgart u. a.: Kohlhammer, 1998, 23.

25 Vgl. ebd., 25–27.

26 Z. B. James D. Nogalski, *Literary Precursors to the Book of the Twelve*, BZAW 217, Berlin u. a.: de Gruyter, 1993, und James D. Nogalski, *Redactional Processes in the Book of the Twelve*, BZAW 218, Berlin u. a.: de Gruyter, 1993; Terence Collins, *The Mantle of Elijah: The Redaction Criticism of the Prophetic Books*, Sheffield: JSOT Press, 1993, 7; 59; John Barton, „The Canonical Meaning of the Book of the Twelve“, in: John Barton und David J. Reimer, Hrsg., *After the Exile*, FS R. Mason, Macon, Georgia: Mercer University, 1996, 59–73, hier 70.

27 Gerald T. Sheppard, „Canonization: Hearing the Voice of the Same God through Historically Dissimilar Traditions“, *Int* 36, 1982, 21–33; Gerald T. Sheppard, *Wisdom as a Hermeneutical Construct: A Study in Sapientializing of the Old Testament*, BZAW 151, Berlin: de Gruyter, 1980.

28 Thomas Willi, *Die Chronik als Auslegung: Untersuchungen zur literarischen Gestaltung der historischen Überlieferung Israels*, Göttingen: V&R, 1972, 66. Brevard S. Childs, *Introduction to the Old Testament as Scripture*, Philadelphia: Fortress, 1979, 643.

29 Georg Steins, *Die Chronik als kanonisches Abschlußphänomen*, BBB 93, Weinheim: Beltz Athenäum, 1995. Die Kurzfassung auch in Georg Steins, „Zur Datierung der Chronik: Ein neuer methodischer Ansatz“, *ZAW* 109, 1997, 84–92.

und weil sie die gesamte formative Geschichte von Adam bis Kyrus enthält, als geeigneter Abschluss des alttestamentlichen Kanons gelten kann.³⁰ Die Chronik wurde nach Steins in der Makkabäerzeit verfasst, um die *Ketuvim* bewusst abzuschließen.³¹

In einer ähnlichen Weise argumentiert H. Koorevaar. Nach seiner Analyse betont die Chronik die Bedeutung Davids und des Tempels innerhalb des universalen Welthorizontes von Adam bis Kyrus und bildet damit die Quintessenz des Alten Testaments.³² Die Bezugnahme auf das erste und das vorletzte Buch des Alten Testaments (Genesis und Esra-Nehemia nach der talmudischen Buchreihenfolge) übe eine Siegelfunktion aus.³³ Die Chronik wurde demnach mit dem Ziel geschrieben, den alttestamentlichen Kanon abzuschließen und zu versiegeln. Dazu sei auch die Reihenfolge der Schriften des Alten Testaments festgelegt worden.³⁴ Anders als Steins datiert Koorevaar die Chronik in die Zeit Esras und Nehemias. Die Zusammenbindung des Kanons erfolgte demnach unter persischer Autorisation. Dies kann erklären, warum die Hebräische Bibel mit der Nennung des Kyrus endet.³⁵

Von diesen Beobachtungen ausgehend ist die Vermutung nicht weit, dass nicht nur bestimmte Buchgruppen Makroeinheiten bilden, sondern dass der Aufbau des Kanons insgesamt einem hermeneutisch signifikanten Muster folgt.

R. Schultz schreibt: „... if the canon is a carefully composed whole, there may be hermeneutical significance even on the order of the individual books“.³⁶ Und P. House formuliert: „This emphasis on wholeness leads me to believe that it is possible to use the shape of the canon itself as a structuring device for biblical Theology“.³⁷

Die Diskussion um Religionsgeschichte vs. AT-Theologie als zusammenfassende Disziplin kommentiert N. Lohfink mit dem Hinweis, dass noch eine dritte Kandidatin zur „Miß-AT-Wahl“ anrete, nämlich eine zusammenfassende Dis-

30 Georg Steins, „Torabindung und Kanonabschluß: Zur Entstehung und kanonischen Funktion der Chronikbücher“, in: Erich Zenger, Hg., *Die Tora als Kanon für Juden und Christen*, HBS 10, Freiburg u. a.: Herder, 1996, 213–256, hier 250.

31 Steins, *Chronik als Abschlussphänomen*, 509ff. Zustimmung äußert sich Christoph Dohmen, „Der biblische Kanon in der Diskussion“, *ThRv* 6, 1995, 451–460, hier 453.

32 Hendrik J. Koorevaar, „Die Chronik als intendierter Abschluß des alttestamentlichen Kanons“, *JETH* 11, 1997, 42–76, hier 60f.

33 Ebd., 66f.

34 Ebd., 73.

35 Ebd., 73f.

36 Richard Schultz, „Integrating Old Testament Theology and Exegesis: Literary, Thematic and Canonical Issues“, in: Willem A. VanGemeren u. a., Hrsg., *New International Dictionary of Old Testament Theology and Exegesis*, Carlisle: Paternoster, 1996, I, 185–205, hier 199.

37 Paul R. House, „Biblical Theology and the Wholeness of Scripture: Steps toward a Program for the Future“, Paper read at the 9th Annual Wheaton Conference 2000.

ziplin aus dem Bereich der synchronen Textauslegung.³⁸ Er zieht einen makrostrukturellen kanonischen Ansatz in Betracht:

Es gibt durchaus literarische Signale und Strukturen, durch die die verschiedenen Bücher auf Kanonebene zusammengehalten und einander zugeordnet werden, über die reine Nebeneinanderordnung hinaus. Sie wären deskriptiv zu erfassen. Die so sichtbar werdende innere Kanonstruktur könnte dann gedeutet werden.³⁹

2. Die kanonische Struktur des Alten Testaments als Vorlage für die Struktur der alttestamentlichen Theologie: ein strukturell-kanonischer Ansatz

In der Fluchtlinie dieser aktuellen Entwicklungen steht der von H. Koorevaar entwickelte⁴⁰ und von mir weiter aufgenommene strukturell-kanonische Ansatz.

Der Ansatz geht davon aus, dass der Aufbau des Kanons der Hebräischen Bibel hermeneutisch signifikant ist. Dies bedeutet, dass der theologische Ort eines jeden Buches aus seinem literarischen Ort im Kanon abgeleitet werden kann. Die Struktur des Kanons wird dann zum Schlüssel für die Entwicklung eines organischen Gesamtgefüges der alttestamentlichen Botschaft.⁴¹ Damit bietet der strukturell-kanonische Ansatz eine neue Perspektive für die Aufgabe einer theologischen Gesamtdarstellung des Alten Testaments.

Der Ansatz wird im Folgenden entlang von drei Thesen genauer charakterisiert werden. Die ersten beiden Thesen dienen der Grundlegung und Vorbereitung der oben genannten Perspektive, die dann im Rahmen der dritten These wieder aufgegriffen und breiter ausgeführt werden soll.

2.1 „Kanonisch“

These 1: Die Arbeit mit der strukturell-kanonischen Methode will die Gesamtbotschaft der Hebräischen Bibel synchron aus ihrer Literatur erheben. Die aus der vorliegenden Endgestalt der einzelnen Bücher erhobenen Botschaften bilden dabei die Bausteine der Theologie.

Die Aufgabe einer AT-Theologie, so wie sie hier verstanden wird, ist also nicht, ein Modell für die Entstehung und Entwicklung der alttestamentlichen Religion zu rekonstruieren. Es soll auch nicht die Theologie eines Traditionsbil-

38 Norbert Lohfink, „Fächerpoker und Theologie: Herausgeber-Nachgedanken zu der Diskussion“, *JBTh* 10, 1995, 207–230, hier 214f.

39 Ebd., 221.

40 Hendrik J. Koorevaar, *A Structural Canonical Approach for a Theology of the Old Testament*, Version 3.2, Leuven: Evangelische Theologische Faculteit, 2000.

41 Vgl. Lohfink, „Fächerpoker“, 221.

dungsprozesses erhoben werden.⁴² Sondern: Eine AT-Theologie soll formulieren, was das Alte Testament im Ganzen und in seinen Teilen verkündet.⁴³

Dem Vorwurf, lediglich die Phänomenologie einer Religionsgeschichte zu beschreiben, braucht sich der Ansatz damit nicht auszusetzen. Die Suche des Menschen nach Gott wie auch das Reden Gottes zum Menschen ist von einer eigenen Qualität, die nicht nur historisch-partikular zu verstehen ist und die sich auch nicht in der bloßen Funktion soziokultureller Gegebenheiten erschöpft.⁴⁴ Die Inhalte haben daher gegenüber der Geschichte ihren eigenständigen Wert.⁴⁵

Dass der Endtext literarisch zu würdigen ist, muss deshalb besonders betont werden, weil historisch-kritische Methoden mit ihren beinahe ausschließlich diachronen Deutungsmustern den Blick auf die Endgestalt des Textes und sein Anliegen regelmäßig verstellen.

Synchrones Lesen bedeutet allerdings nicht, die historische Dimension des Interpretationsvorgangs zu leugnen. Die Kenntnis historischer sprachlicher und literarischer Konventionen⁴⁶ und auch die Kenntnis der historischen Sache, über die der Text redet,⁴⁷ ist für sein rechtes Verständnis notwendig; Interpretation und historische Rekonstruktion bedingen sich gegenseitig.⁴⁸ Synchrones Lesen bedeutet aber, dass als Ziel der Analyse das Verständnis der textlichen Endgestalt festgelegt wird.

Das Etikett „kanonisch“ kann dieser Zugang insoweit beanspruchen, als der Text im Sinne seines Trägerkreises, der „community of faith“, ausgelegt wird. Mit diesen Vorgaben wird ein Interpretationsansatz gewählt, der den Text innerhalb eines kommunikativen Kontextes⁴⁹ beschreibt und damit rein textimmanenten Interpretationsansätzen eine Absage erteilt.⁵⁰ Die gesamte Achse Wirklichkeit

42 Mit Hasel, *OT Theology*, 202f gegen John Barton, „Alttestamentliche Theologie nach Albertz?“, *JBTh* 10, 1995, 25–34, hier 34.

43 So auch Th. C. Vriezen, *Theologie des Alten Testaments in Grundzügen*, Wageningen, Holland: Veenman; Neukirchen: Neukirchener, 1956, 97.

44 Hasel, *OT Theology*, 195f; Loneran, *Methode*, 110–112; vgl. auch 120–123.

45 Otto Kaiser, *Der Gott des Alten Testaments: Theologie des Alten Testaments*, Teil 1: *Grundlegung*, Teil 2: *Jahwe, der Gott Israels, Schöpfer der Welt und des Menschen*, Teil 3: *Jahwes Gerechtigkeit*, Göttingen: V&R, 1993 / 1998, II, 10–12.

46 John Barton, *Reading the Old Testament: Method in Biblical Study*, 2. Aufl., London: Darton, Longman and Todd, 1996, 12.

47 Loneran, *Methode*, 163.

48 Eine ausführliche Begründung dafür findet sich bei Sternberg, *Poetics*, 8–19.

49 Ebd., 1f. Dieter Janik, „Die Kommunikationsstruktur des Erzählwerks: Ein semiologisches Modell“, in: ders., *Literatursemiotik als Methode: Die Kommunikationsstruktur des Erzählwerks und der Zeichenwert literarischer Strukturen*, Tübingen: Narr, 1985, 9–74, hier 13.

50 Insofern ist die von Nähe des kanonischen Ansatzes zum *New Criticism* nicht so groß wie Barton, *Reading the OT*, 90, 101f, 151–153, es darstellt.

→ Autor → Text → Leser → Wirklichkeit wird daher als für die Interpretation relevant angesehen.⁵¹

Was die genauere Definition der „community of faith“ und deren Hermeneutik betrifft, sollen an dieser Stelle nur zwei kurze Anmerkungen eingefügt werden:

1. Wie B. Childs nachgewiesen hat, sind viele Texte der Hebräischen Bibel so geformt, dass ihre Botschaft Relevanz nicht nur in einer bestimmten historischen Situation, sondern auch allgemeiner für zukünftige Generationen beansprucht.⁵² Es ist daher nicht nötig, die Glaubensgemeinschaft eng historisch-partikular zu definieren. Für die Betrachtung der Hebräischen Bibel in ihrer Gesamtheit lässt sich grob die frühjüdische Glaubensgemeinschaft ansetzen.

2. Die Hermeneutik sollte nicht allein von der „real existierenden“ Glaubensgemeinschaft her entwickelt werden – bzw. von dem wenigen, was wir über sie wissen⁵³ –, sondern ebenso sehr auch vom Selbstanspruch der Endredaktion der Hebräischen Bibel her, aus der sich die Hermeneutik einer impliziten⁵⁴ bzw. „idealen“⁵⁵ Leserschaft ableiten lässt.

2.2 „Strukturell“

These 2: Um die Gesamtbotschaft eines Buches erfassen zu können, ist es wichtig, seinen Aufbau zu verstehen. Eine Struktur zu erkennen bedeutet nachzuvollziehen, wie sich die einzelnen Aspekte eines Textes zu einem gedanklichen Ganzen zusammenfügen.

Die Aufgabe einer AT-Theologie, so wie sie hier verstanden wird, ist nicht, die alttestamentlichen Texte als Materialsammlungen anzusehen, die anhand eines Rasters von Themen zu durchforsten wären. Vielmehr soll die AT-Theologie dem literarischen Charakter der Texte Rechnung tragen, indem sie deren Botschaft durch ein sorgsames Nachvollziehen des textlichen Gesamtverlaufes erarbeitet.

51 Nach Jürgen Schütte, *Einführung in die Literaturinterpretation*, korr. Nachdr. d. 1. Aufl., Stuttgart: Metzler, 1990, 3.

52 Brevard S. Childs, „Analysis of a Canonical Formula: ‚It shall be recorded for a future generation‘“, in: Erhard Blum, Christian Macholz und Ekkehard W. Stegemann, Hg., *Die Hebräische Bibel und ihre zweifache Nachgeschichte*, FS R. Rendtorff, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1990, 357–364.

53 Zur Auslegung der Bibel in nachbiblischer Zeit siehe z. B. Günter Stemberger, „Hermeneutik der Jüdischen Bibel“, in: Christoph Dohmen und Günter Stemberger, *Hermeneutik der Jüdischen Bibel und des Alten Testaments*, Kohlhammer Studienbücher Theologie 1/2, Stuttgart u. a.: Kohlhammer, 1996, 23–132.

54 Zum „impliziten Leser“ siehe Hartmut Raguse, *Der Raum des Textes: Elemente einer transdisziplinären theologischen Hermeneutik*, Stuttgart u. a.: Kohlhammer, 1994, 87–91.

55 Zum „idealen Leser“ vgl. Wolfgang Iser's Überlegungen, Anthony C. Thiselton, *New Horizons in Hermeneutics: The Theory and Practice of Transforming Biblical Reading*, London: HarperCollins, 1992, 517.

Die Bedeutung eines Textes ergibt sich immer aus der Wechselwirkung des Ganzen mit seinen Teilen. Gerade im Bereich der Bibelwissenschaft stehen allerdings meist die Teile im Vordergrund, wie das Aufschlagen eines (fast) beliebigen Kommentarbandes deutlich macht. Wenn die Gesamtbotschaft eines Buches ins Auge gefasst wird, fehlt außerdem nicht selten das zur Absicherung der Interpretation notwendige methodische Werkzeug. In diesem Bereich leisten neuere literaturwissenschaftliche Methoden Wesentliches, wenn sie z. B. untersuchen, wie literarische Konventionen verwendet werden, um Botschaft in Texten zu transportieren.⁵⁶ Ein wichtiges Element der Interpretation besteht demnach darin, die literarische Formung der Texte zu beschreiben und deren Funktion für die Übermittlung der Botschaft zu klären.

Viele alttestamentliche Texte weisen eine spezielle Art der Strukturierung an der Textoberfläche auf, die aus der klassischen Literatur so nicht bekannt ist. Wörter, Sätze oder auch ganze Abschnitte des Textes sind nach bestimmten Mustern angeordnet, z. B. als konzentrische Strukturen, die auch ganze Bücher umgreifen können. Die Strukturen sind hermeneutisch signifikant, indem sie nämlich Aussageelemente des Textes zueinander in Beziehung setzen und damit entscheidende Hinweise für das interpretatorische Gesamtbild liefern.⁵⁷ Daraus folgt, dass die Untersuchung des Buchaufbaus für eine methodische Absicherung der Interpretation von entscheidendem Interesse ist.

Dass überhaupt Methode benötigt wird, um einen Text verstehend zu lesen, kann über den Begriff der *literary competence* aus dem Strukturalismus begründet werden, der die Kenntnis der „Spielregeln“ von Literatur, also der literarischen Konventionen, zur Bedingung für erfolgreiches Verstehen macht.⁵⁸ Hinzuzufügen ist, dass methodische Kontrolle natürlich nie absolut im Sinne eines mechanisch ablaufenden Interpretationsprozesses zu verstehen sein wird, sondern die Funktion einer Hilfestellung hat.

Wenn hier die Aufgabe gestellt wird, die Botschaft biblischer Texte zu formulieren, so ist auch zu klären, in welchem Verhältnis diese Arbeit zur Entwicklung einer Theologie des Alten Testaments steht. Wie verhalten sich Botschaft und Theologie zueinander? Es ist zu fragen, was in diesem Zusammenhang unter Theologie zu verstehen ist, und wie dementsprechend die Inhalte der biblischen Texte charakterisiert werden können.

Neben dem engsten Sinne der Theologie als *Gotteslehre* und dem weitesten Sinne der *universitären Disziplin*, die von der Kirchengeschichte bis zur Predigtlehre reicht, wird der Begriff allgemein als *Reflexion über Glaubensauffassungen*

56 Adele Berlin, *Poetics and Interpretation of Biblical Narrative*, Sheffield: Almond, 1983, 17.

57 Vgl. Schultz, „Theology and Exegesis“, 188.

58 Schutte, *Literaturinterpretation*, 100, spricht von gattungsspezifischen semiotischen *Codes*, d. h. von einem Paradigma „von literarischen Bauformen und Darstellungsweisen, auf das sich Autor und Rezipienten gemeinsam beziehen müssen, wenn die Kommunikation durch den literarischen Text gelingen soll.“

verstanden. G. Ebeling definiert Theologie zugespitzt aus dem Aufeinandertreffen des Offenbarungszeugnisses mit „griechischem Denken“.⁵⁹ Nach einer solchen Definition enthält die Bibel nur in wenigen Passagen Theologie, etwa in einigen Abschnitten der Paulusbriefe oder in der sogenannten „deuteronomistischen Theologie“.⁶⁰

Wenn von der Theologie eines Buches oder eines Autors gesprochen wird, so ist damit meist das *System von Glaubensauffassungen* gemeint, das der Produktion eines Textes zugrunde liegt.⁶¹

Wenn man die „biblische Theologie“ als die in der Bibel *enthaltene* Theologie von einer der Bibel *gemäßen* Theologie abgrenzt,⁶² so wird hierbei der Begriff „Theologie“ im weiten Sinne als *Reden von Glaubensauffassungen* aufgefasst; die Bibel wird so zu einem durch und durch theologischen Buch.⁶³

Ohne den konventionellen Gebrauch des Wortes abändern zu wollen (und zu können), möchte ich den Begriff „Theologie“ auf die *wissenschaftliche Beschäftigung mit Glaubensauffassungen* anwenden, wobei „wissenschaftlich“ vor allem auf die methodisch transparente Argumentation abzielt.⁶⁴ Dementsprechend entfällt die Notwendigkeit, innerhalb der biblischen Texte zwischen Glaubensaussagen und Theologie unterscheiden zu müssen.

Biblische Theologie sollte allerdings die alttestamentlichen Texte nicht als Materialsammlungen von Glaubensaussagen betrachten, sondern den literarischen Charakter der Bücher ernstnehmen. Nur so kann der Ansatz für sich beanspruchen, die Texte selbst zum Reden zu bringen. Biblische Theologie beschäftigt sich demnach im Unterschied zu systematischer Theologie nicht mit Glaubensauffassungen *in* biblischen Büchern, sondern mit den Botschaften *der* biblischen Bücher.

59 Gerhard Ebeling, „Was heißt ‚Biblische Theologie‘?“, in: ders., *Wort und Glaube*, 3. Aufl., Tübingen: Mohr, 1967, 69–89, hier 86.

60 Ähnlich Barr, *Concept of Biblical Theology*, 251. Wie weit das AT von dieser Art von „Theologie“ durchdrungen ist, wird durchaus unterschiedlich gesehen, vgl. Rudolf Smend, „Theologie im Alten Testament“, in: Eberhard Jüngel, Johannes Wallmann und Wilfrid Werbeck, Hg., *Verifikationen*, FS G. Ebeling, Tübingen: Mohr, 1982, 11–26, bes. 15–23.

61 So z. B. bei Isaac Kalimi, „Religionsgeschichte Israels oder Theologie des Alten Testaments? Das jüdische Interesse an der Biblischen Theologie“, *JBTh* 10, 1995, 45–68, der von der Theologie der biblischen Autoren (48) und der Theologie der Endredaktoren des Kanons (49) spricht.

62 Ähnlich z. B. Gerhard F. Hasel, „The Relationship Between Biblical Theology and Systematic Theology“, *TrJo* 5, 1984, 113–127, hier 125.

63 Solch eine weit gefasste Definition wird z. B. von Rolf Rendtorff, „Die Hermeneutik einer kanonischen Theologie des Alten Testaments“, in: ders., *Der Text in seiner Endgestalt: Schritte auf dem Weg zu einer Theologie des Alten Testaments*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2001, 61–70, hier 62f, vertreten.

64 Vgl. Willem J. Ouweneel, *Christian Doctrine: The External Prolegomena*, 2. Aufl., Leuven: Evangelische Theologische Faculteit, 1998, 37–85.

Gemäß dieser Begrifflichkeit meint biblisch-theologisches Arbeiten also die wissenschaftliche Beschäftigung mit den Botschaften der biblischen Bücher, und eine theologische Gesamtdarstellung des Alten Testaments meint eine mit wissenschaftlichen Methoden erarbeitete Zusammenstellung der alttestamentlichen Botschaft.

Mit dem letztgenannten Aspekt, nämlich der Frage nach der Zusammenstellung der alttestamentlichen Botschaften zu einer Einheit, beschäftigt sich die nun folgende dritte These.

2.3 „Strukturell-kanonisch“

These 3: Es wird davon ausgegangen, dass im Alten Testament hermeneutisch signifikante Strukturen auch oberhalb der Buchgrenzen vorliegen. Das bedeutet, dass größere Buchgruppen und letztlich auch der Kanon der hebräischen Bibel insgesamt einem geplanten Aufbau folgen, der bei der Interpretation zu berücksichtigen ist. Mit einer strukturell-kanonischen Methode kann dann nicht nur die Botschaft einzelner Bücher, sondern auch die größerer Blöcke der Hebräischen Bibel und sogar des alttestamentlichen Kanons insgesamt erhoben werden.

Die zum Eingang gestellte Frage, wie die Struktur einer AT-Theologie auszu-sehen habe, damit alle Elemente der alttestamentlichen Botschaft in der Darstellung ihren angemessenen Raum erhielten, wird dann wie folgt beantwortet:

Eine mit einer strukturell-kanonischen Methode entwickelte AT-Theologie entnimmt nicht nur ihre Inhalte, sondern auch ihre Struktur dem Alten Testament selbst und stellt auf diese Weise sicher, dass Anordnung, Gewichtung und Wertung der Themen der alttestamentlichen Darstellung möglichst genau entsprechen. Der theologische Ort eines jeden Buches in der Theologie ergibt sich aus seinem literarischen Ort innerhalb des Kanons.⁶⁵

Dass innerhalb eines literarischen Paradigmas die Frage nach der Bedeutung der Buchreihenfolge gestellt wird, ist schon vom Standpunkt der *Rezeptionsseite* her gerechtfertigt: Kontext, gleich welcher Art, bestimmt die Rezeption eines Textes mit. Die Multivalenz des Einzeltextes wird durch seine Betrachtung innerhalb eines Kontextes reduziert. Ein literarischer Kontext weckt bestimmte Erwartungen, er kanalisiert die Wahrnehmung, bestimmte Gedankengänge werden vorgebahnt.⁶⁶

Die Wahrnehmung eines Buches innerhalb einer Buchgruppe wird durch die gruppenspezifischen Besonderheiten mitbestimmt, z. B. wenn das Hld als Teil der Weisheitsliteratur rezipiert wird; die Wahrnehmung eines Buches innerhalb einer Abfolge von Büchern wird durch das Vorausgegangene mitbestimmt, z. B.

65 Vgl. Ronald E. Clements, *Old Testament Theology: A Fresh Approach*, London: Marshall, Morgan & Scott, 1978, 18.

66 Vgl. John H. Sailhamer, *Introduction to Old Testament Theology: A Canonical Approach*, Grand Rapids, Michigan: Zondervan, 1995, 214.

wenn die Bücher Josua, Richter, Samuel und Könige als Realisierung des im Pentateuch paradigmatisch Gesetzten verstanden werden.

Weitere Beispiele: Die Chronik wird abhängig von ihrem Ort im Kanon ganz unterschiedlich rezipiert. Hinter den Königbüchern stehend wird man sie am ehesten als Lieferant von Zusatzinformationen ansehen – wie auch der in der LXX angegebene Buchtitel „die übergangenen [Erzählungen] über die Könige von Juda“ deutlich macht. Am Ende des hebräischen Kanons wirkt sie hingegen als Interpretation und abschließende Zusammenfassung des Kanons. Ähnliches gilt für das Buch Ruth. Steht dieses zwischen Richter und Samuel, so wird dadurch der Aspekt der Vorgeschichte Davids betont. Folgt das Buch dagegen auf die Sprüche, so wird der weisheitliche Aspekt der „tüchtigen Frau“ (vgl. Prov 31,10–31) in den Vordergrund gerückt.⁶⁷ Weiterhin gibt es wohl wenige Kommentare zu Maleachi, die keine Folgerung daraus ziehen, dass es sich bei diesem Buch um den letzten der Propheten handelt. Entsprechendes gilt für die Genesis. Insgesamt ist zu fragen, inwieweit nicht die historisierenden Anordnungstendenzen der griechischen Bibelausgaben Auswirkungen auf unser Verständnis des Alten Testaments hatten und haben.

Eine literarische Herangehensweise an das Alte Testament wird sich daher beinahe selbstverständlich auch mit Fragen der Reihenfolge und Makrostruktur beschäftigen.

Vom Standpunkt der *Produktionsseite* her ist zudem unstrittig, dass in der Bibel über die einzelnen Bücher hinausgehende größere literarische und thematische Zusammenhänge vorhanden sind. Oben schon angesprochen wurde die Buchgruppe von Gen bis Kön, die Einheit der Schriftpropheten sowie die Zusammengehörigkeit der Weisheitsbücher. Wenn man nun noch die Chronik als intendierten Abschluss der gesamten Hebräischen Bibel versteht, so ist der Schritt zur Annahme eines intendierten Gesamtaufbaus der Hebräischen Bibel nicht mehr sehr groß. Allerdings sind speziell im Bereich der Bücher, die den *Ketuvim* zugerechnet werden, bezüglich der Makrostruktur einige Lücken vorhanden. Diese schließen zu können, ist angesichts der bereits genannten positiven Erkenntnisse aber eine gerechtfertigte Erwartung.

Bevor aber die Frage nach der genauen Buchreihenfolge im Bereich der *Ketuvim* angegangen werden soll, möchte ich zunächst die Arbeitsweise des strukturell-kanonischen Ansatzes bezogen auf einzelne Bücher demonstrieren.

3. Praxiserprobung (1): Der strukturell-kanonische Ansatz bezogen auf Einzelbücher

Welchen Stellenwert innerhalb des Interpretationsprozesses hat die Beobachtung literarischer Strukturen auf Buchebene? An den drei Büchern Ruth, Esther und

67 So Schultz, „Theology and Exegesis“, 199.

Chronik möchte ich ausschnittsweise⁶⁸ demonstrieren, wie literarische Strukturanalyse und Formulierung der theologischen Botschaft miteinander zusammenhängen.

3.1 Ruth

Verschiedene Ausleger haben einen chiastischen Aufbau dieser kunstvoll gestalteten Erzählung beobachtet, bei der die Kapitel 2 und 3 ein doppeltes Zentrum bilden.⁶⁹ Zwischen den beiden Kapiteln bestehen auffällige Analogien. Beide beginnen und enden mit einer Unterredung zwischen Ruth und Noomi. Kernstück beider Kapitel ist eine Begegnung zwischen Ruth und Boas. In beiden Fällen fragt Boas zuerst nach der Identität Ruths; in beiden Fällen fordert er Ruth auf zu bleiben, spricht ihr Segen zu und gibt ihr zu essen.⁷⁰ Das zweite Kapitel umspannt einen Tag von Morgen bis Abend, das dritte eine Nacht von Abend bis Morgen.⁷¹ Beide Kapitel sind außerdem in sich konzentrisch aufgebaut, wobei jeweils im Zentrum die Unterredung Ruth-Boas steht.

Die Struktur ist hermeneutisch signifikant; ihre Kenntnis liefert wichtige Hinweise für die Interpretation. So leitet die Struktur dazu an, die Kapitel 2 und 3 in Gegenüberstellung zueinander zu lesen; besonders auffällig ist dabei die Verbindung, die zwischen den Zentren der beiden Kapitel besteht:

In 2,12 sagt Boas zu Ruth: „Der HERR vergelte dir dein Tun ... zu dem du gekommen bist, um unter seinen Flügeln (*kānāpāw*) Zuflucht zu suchen!“

In 3,9 sagt Ruth zu Boas: „Breite deinen Flügel (*kānāpeka*) über deine Magd, denn du bist Löser!“

Die Zuflucht, die Ruth bei Gott sucht, wird also von Boas gewährt.⁷²

Die theologische Aussage, dass Gottes Güte im Handeln von Menschen Gestalt annimmt bzw. dass Menschen für Gott Initiative ergreifen sollen, steht an keiner Stelle explizit im Text; erst die literarische Struktur weist den Leser an, die entsprechende Verbindung herzustellen.

Das Ineinander von menschlichem Handeln und göttlicher Fügung lässt sich zwar nicht nur an der literarischen Struktur, sondern auch an anderen literarischen Eigenschaften des Textes entwickeln, etwa an der Formulierung *wajjiqer*

68 Für die jeweiligen Gesamtinterpretationen siehe Steinberg, *Ketuvim*, Kap. 3.

69 Z. B. Irmtraud Fischer, *Rut*, HThK, Freiburg u. a.: Herder, 2001, 24f.

70 Stephen Bertman, „Symmetrical Design in the Book of Ruth“, *JBL* 84, 1965, 165–168, hier 165.

71 Fischer, *Rut*, HThK, 195.

72 So auch Kirsten Nielsen, *Ruth: A Commentary*, Louisville, Kentucky: Westminster John Knox, 1997, 31; D. F. Rauber, „Literary Values in the Bible: The Book of Ruth“, *JBL* 89, 1970, 27–37, hier 33; Edward F. Campbell, Jr., *Ruth: A New Translation with Introduction, Notes, and Commentary*, Anchor Bible 7, Garden City, New York: Doubleday, 1975, 29. Campbell sieht eine ebensolche Verbindung auch zwischen 1,8 und 3,10.

„und es traf sich“ in 2,3. Aber erst der Rekurs auf die Struktur zeigt die Relevanz einer solchen Beobachtung im theologischen Gesamtbild des Buches.

J. Schutte schreibt zur Interpretation von Erzähltexten: „Die Geschichte wird erzählt, um etwas zu vermitteln, was mit ihr nicht identisch ist: die Botschaft des Autors.“⁷³ Diese Vermittlung geschieht im Buch Ruth also unter anderem durch die literarische Struktur, in welche die Erzählung gegossen ist.

Ein weiteres Element der Botschaft transportiert die literarische Struktur dadurch, dass Anfang und Ende des Textes einander kontrastierend gegenübergestellt sind: Im Bucheingang wird eine Notsituation in der Richterzeit beschrieben. Diese wird im Richterbuch an mehreren Stellen kommentiert mit dem Satz (Ri 17,6; vgl. 18,1; 19,1; 21,25) „In jenen Tagen gab es keinen König in Israel. Jeder tat, was recht war in seinen Augen“. Wenn im Richterbuch also das wahre Königtum als Ausweg aus den Problemen der Richterzeit angesehen wird, so ist umso bemerkenswerter, dass das Buch Ruth mit einem Geschlechtsregister Davids endet. Von der biblischen Davidsdarstellung ausgehend kann David als der alttestamentliche Erlöser Israels aus der Richterzeit bezeichnet werden.⁷⁴

Damit kann im Buch Ruth eine Verbindung von Kernerzählung und äußerem Rahmen hergestellt werden: Die „Erlösung“ einer Familie führt am Ende zur „Erlösung“ der Nation.⁷⁵ Gott gebraucht Menschen, die in seinem Sinne handeln, für seinen größeren Heilsplan.⁷⁶

Auch in diesem Fall wird also durch die Auswertung der literarischen Struktur ein wesentliches Element der theologisch relevanten Botschaft sichtbar gemacht.

3.2 Esther

Das Estherbuch ist in seiner Anlage dreigegliedert und besteht aus Einleitung, Hauptteil und Schluss, wobei der Hauptteil nach F. Bush von 3,1 bis 9,5 reicht.⁷⁷

Viele Kommentatoren beobachten im Text eine Reihe von doppelt auftretenden Textpassagen, die sich jeweils formal und inhaltlich entsprechen, gleichzeitig aber in einem zentralen Punkt voneinander abweichen und so das Thema der

⁷³ Schutte, *Literaturinterpretation*, 47.

⁷⁴ Vgl. David Jobling, „Ruth Finds a Home: Canon, Politics, Method“, in: J. Cheryl Exum und David J. A. Clines, Hg., *The New Literary Criticism and the Hebrew Bible*, JSOT Supp 143, Sheffield: JSOT Press, 1993, 125–139, hier 131.

⁷⁵ Hendrik J. Koorevaar, *Wijshheidscanon 1: Rut, Psalmen, Job, Spreuken, Prediker, Hooglied*, versie 3.1, Leuven: Evangelische Theologische Faculteit, 2003, 14; ähnlich Nielsen, *Ruth*, 32; W. S. Prinsloo, „The Theology of the Book of Ruth“, *VT* 30, 1980, 330–341, hier 340; Paul R. House, *Old Testament Theology*, Downers Grove, Illinois: InterVarsity, 1998, 461f.

⁷⁶ Ähnlich spricht Frederic W. Bush, *Ruth, Esther*, WBC 9, Dallas, Texas: Word, 1996, 53, von Gottes Wirken auf David hin.

⁷⁷ Ebd., 336f.

„Umkehrung der Verhältnisse“ anzeigen.⁷⁸ M.E. bilden diese Passagen insgesamt einen konzentrischen Gesamtaufbau, der allerdings nicht das ganze Buch umfasst,⁷⁹ sondern lediglich den Hauptteil. Der Aufbau lässt sich kurz wie folgt beschreiben (Kleinbuchstaben zeigen korrespondierende Aspekte an, das Sternchen signalisiert eine Umkehrung):

3,1–7 Das Los wird geworfen	9,1–5 „Das Los wendet sich“
a Haman wird vom König erhöht.	c Der 13. Adar ist gekommen.
b Haman plant die Juden zu vernichten.	b* Der Plan der Feinde, die Juden zu vernichten, wird ins Gegenteil verkehrt.
c Als Datum wird der 13. Adar festgesetzt.	a* Mordechai wird immer angesehener.

Erster Erlass 3,8–4,3	Zweiter Erlass 8,1–17
3,8–11 <i>Antrag und Bevollmächtigung</i>	8,1–7 <i>Antrag und Bevollmächtigung</i>
a Haman trägt dem König sein Anliegen vor.	b* Der König gibt Mordechai den Siegelring.
b Der König gibt Haman den Siegelring.	a* Esther trägt dem König ihr Anliegen vor.
c Der König bevollmächtigt Haman.	c* Der König bevollmächtigt Esther und Mordechai.
3,12–15a <i>Ausfertigung des Erlasses</i>	8,9–14 <i>Ausfertigung des Erlasses</i>
a (viele Parallelen) ⁸⁰	a* (viele Parallelen)
3,15b–4,3 <i>Reaktionen</i>	8,15–17 <i>Reaktionen</i>
a Der König und Haman halten ein Festmahl.	c* Mordechai ist in königlicher Kleidung.
b Die Stadt Susa ist in Aufregung.	b* Die Stadt Susa ist fröhlich.
c Mordechai ist in Sack und Asche.	d*/a* Die Juden freuen sich und feiern.
d Die Juden trauern.	d* Die Heiden fürchten sich.

5,1–8 Esthers erstes Gastmahl	6,14–7,10 Esthers zweites Gastmahl
a Esther bereitet ein Mahl für den König und Haman.	a Esther bereitet ein Mahl für den König und Haman.
b Die Eunuchen eilen, Haman zu holen.	b Die Eunuchen eilen, Haman zu holen.
c Beim anschließenden Weingelage fragt der König Esther nach ihrem Anliegen.	c Beim anschließenden Weingelage fragt der König Esther nach ihrem Anliegen.
d Haman fühlt sich geehrt (vgl. 5,9).	d* Haman wird bloßgestellt und gestürzt.

78 Ebd., 324; 442f; Michael V. Fox, *Character and Ideology in the Book of Esther*, Columbia, South Carolina: University of South Carolina, 1991, 159; Sandra Beth Berg, *The Book of Esther: Motifs, Themes and Structure*, Atlanta, Georgia: Scholars Press, 1979, 106f; Yehuda T. Radday, „Chiasmus in Hebrew Biblical Narrative“, in: John W. Welch, Hg., *Chiasmus in Antiquity: Structures, Analyses, Exegesis*, Hildesheim: Gerstenberg, 1981, 50–117, hier 56f.

79 Gegen ebd., 54; Jon D. Levenson, *Esther: A Commentary*, OTL, Atlanta, Georgia: John Knox, 1997, 8.

80 Siehe Bush, *Ruth, Esther*, 442f.

5,9–14 Haman / Mordechai / Seresch u. Freunde	6,11–13 Haman / Mordechai / Seresch u. Freunde
5,9–10a <i>Mordechai ehrt Haman nicht.</i>	6,11–12 <i>Haman ehrt Mordechai.</i>
a Haman ist fröhlich und guten Mutes.	c* Haman muss Mordechai ehren.
b Mordechai ist am Tor.	b Mordechai kehrt zum Tor zurück.
c Mordechai ehrt Haman nicht.	d Haman kommt in sein Haus.
d Haman kommt in sein Haus.	a* Haman ist traurig und mit verhülltem Haupt.
5,10b–14 <i>Haman – Seresch, Freunde</i>	6,13 <i>Haman – Seresch, Freunde</i>
a Haman redet mit Seresch und den Freunden.	a Haman redet mit Seresch und den Freunden.
b Seresch und die Freunde beraten Haman, Mordechai am Pfahl zu „erhöhen“.	b* Seresch und die Freunde kündigen Hamans Fall an.

Das Zentrum der Struktur bildet die nächtliche Szene am Königshof 6,1–10, bei der die Ereignisse kulminieren und die entscheidende Wende eintritt, indem Haman Mordechai die Ehre geben muss, die er sich selbst zugebracht hatte.

Die besondere Kunstfertigkeit dieser Struktur besteht darin, dass gleichzeitig sowohl ein linearer als auch ein konzentrischer Aufbau vorliegt. Der Gang der Ereignisse wird in chronologischer Reihenfolge berichtet – was bei anderen biblischen Chiasmen nicht unbedingt der Fall ist – und gleichzeitig als chiasmatische Abfolge von Umkehrungen dargestellt. Daraus ergibt sich eine hohe logische Dichte in der Konstruktion; das Netzwerk dieses Textes ist eng geknüpft.

Dass sich die Verhältnisse umkehren, wird nur an einer Stelle im Text explizit ausgesagt, nämlich in 9,1. Wiederum liefern Beobachtungen an Form und Struktur entscheidende Hinweise dafür, dies als zentralen Themenaspekt des Buches anzusehen. Besondere Signifikanz gewinnt die Aussage in Zusammenhang mit dem Thema des verborgenen Gottes (vgl. Est 4,14): Die Umkehrung der Verhältnisse kann als ein typischer Aspekt des Handelns Gottes gesehen werden, vgl. 1 Sam 2,1–8; Ps 7,15–17; Ps 9,16–17; Ps 35,7–9; Ps 54,6–7; Prov 24,12 u. a.⁸¹ Somit wird durch die antithetische chiasmatische Gestaltung der Erzählung implizit vermittelt: Auch wo scheinbar andere Mächte die Oberhand haben, ist Gott im Verborgenen am Werk.

Ein Abschnitt des Hauptteils ist noch nicht kommentiert, nämlich 4,4–17. Er beinhaltet die Unterredung zwischen Mordechai und Esther. Obwohl der Abschnitt sich innerhalb der konzentrischen Struktur befindet, steht er allein. Die formale Strenge in der Entsprechung der anderen jeweils gegenüberstehenden Passagen lässt keine Lücke für ein Gegenstück zu.

Mit einiger Vorsicht kann gefolgert werden, dass der Abschnitt bewusst ohne Gegenstück angelegt wurde. Er steht damit zum sonstigen Aufbau des Hauptteils quer und erfährt durch diese Sonderstellung eine strukturelle Betonung. Dem entspricht wiederum die inhaltliche Tragweite des Abschnittes, der neben der

81 Ausführlich bei Michael V. Fox, „The Structure of the Book of Esther“, in: A. Rofé und Y. Zakovitch, Hg., *Isac Leo Seligmann Volume: Essays on the Bible and the Ancient World*, Jerusalem: Rubinstein, 1983, 291–303, hier 299–303.

theologischen Kernaussage 4,14 auch die charakterliche Wandlung Esthers von der passiven Schönheit zur verantwortungsbewussten Fürsprecherin ihres Volkes beinhaltet. Bei 4,4–17 handelt es sich außerdem um den einzigen „innerjüdischen“ Dialog des Buches. Von der Umkehrung der Verhältnisse in den Strukturen der persischen Welt ist er nicht betroffen.

3.3 Chronik

Bei einem Buch vom Umfang der Chronik ergibt sich, was das Arbeiten mit der literarischen Gesamtstruktur betrifft, ein zusätzlicher Einwand: Kann eine sich über 65 Kapitel erstreckende literarische Struktur von Lesern überhaupt noch erfasst werden? Wenn nicht – wie viel Gewicht dürfte man der Struktur für die Interpretation dann noch zumessen? Diesem Einwand kann mit den folgenden Argumenten begegnet werden.

1. Literarische Struktur wird mit der zunehmenden Länge eines Textes nicht unwichtiger, sondern wichtiger. Während ein kurzer Text auch ohne Strukturierung leicht erfasst werden kann, besteht bei einem längeren Text die Gefahr, dass der Leser den Zusammenhang aus den Augen verliert, wenn er nicht durch die Strukturierung Hinweise darauf erhält, in welcher Beziehung der gerade gelesene Abschnitt im Verhältnis zum Ganzen steht. Auch von der Produktionsseite aus gilt: Wenn ein Autor einen längeren Text verfassen will, wird er sich notwendigerweise um die Strukturierung seines Materials Gedanken machen.

2. Was die Erkennbarkeit groß angelegter literarischer Strukturen betrifft, so sind wir heutigen Leser gewohnt, durch Merkmale außerhalb des eigentlichen durchlaufenden Textes dazu angeleitet zu werden, wie etwa durch ein Inhaltsverzeichnis, durch Zwischenüberschriften, durch die optische Kennzeichnung von Absätzen u. a. Solche Arten von Strukturierungen finden sich in biblischen Texten nur selten, etwa in den *Toledoth*-Formeln der Genesis oder in den Redeeinleitungen des Hiobbuches.

Es kann vermutet werden, dass ursprüngliche Textausgaben alttestamentlicher Bücher ein Mehr solcher Kennzeichnungen enthalten haben; entsprechende Belege, z. B. aus Qumran, sind aber m. W. nicht verfügbar. Alternativ kann vermutet werden, dass Leseanleitungen der ein oder anderen Art begleitend mündlich überliefert wurden.

3. Möglicherweise waren aber auch die altvorderorientalischen Leser anders als wir geübt, textinhärente literarische Gliederungsmerkmale beim Lesen oder Hören auch längerer Textabschnitte zu erfassen. Überhaupt muss bei der Frage der Rezipierbarkeit von Strukturen den Unterschieden zwischen den literarischen Kulturen Rechnung getragen werden. So hatte wahrscheinlich im Alten Vorderen Orient das Auswendiglernen von Texten einen größeren Stellenwert als heute – literarische Strukturen sind also auch auf ihren mnemotechnischen Aspekt hin zu befragen.

Auch moderne Leser können sehr weiträumige literarische Strukturen erfassen, wenn sie den uns gewohnten literarischen Konventionen entsprechen. Als Beispiel dafür sei das Werk „Die Säulen der Erde“ von K. Follet angeführt,⁸² das eher der breiten Unterhaltungsliteratur zuzurechnen ist und daher keine besonders hohen Ansprüche an die literarische Kompetenz der Leserschaft stellt. Es enthält eine *Inclusio* in Form von zwei Hinrichtungsszenen auf den Seiten 5 bis 11 und 1138 (!) bis 1142. Der Einleitungssatz zu beiden Szenen ist identisch. Die zweite Hinrichtung stellt die Gerechtigkeit wieder her, die beginnend mit der ersten Hinrichtung verletzt worden war. Der Zusammenhang zwischen beiden Szenen wird dem Leser trotz der Spannweite von über tausend Seiten unmittelbar bewusst.

4. Wie M. Sternberg beschreibt, sind die biblischen Texte mit Mitteln gestaltet, die es ermöglichen, unterschiedliche Leserschichten gleichermaßen anzusprechen.⁸³ Es ist dabei nicht davon auszugehen, dass man die selbsttätige Rezeption aller textlichen Merkmale von der gesamten Leserschaft erwartete. Einem Leser, der, wie in Ps 1 beschrieben, Tag und Nacht über der göttlichen Weisung „murmelt“, werden sich sicher tiefergehende Zugänge zum Text eröffnen als bei einem eher oberflächlichen Lesedurchgang.

Wie man die genannten Argumente im Einzelnen auch gewichten mag – in jedem Fall ist dem Fakt Rechnung zu tragen, dass die Chronik tatsächlich literarisch strukturiert ist und dass diese Strukturierung tatsächlich hermeneutisch signifikant ist.

Betrachten möchte ich an dieser Stelle lediglich den Hauptteil 1 Chr 10 – 2 Chr 9, der die Regentschaften Davids und Salomos und damit die für den Christen formative Epoche der Geschichte Israels beschreibt.⁸⁴

R. Dillard analysiert den Aufbau der Salomoerzählung 2 Chr 1–9 überzeugend als eine konzentrische Struktur mit einem doppelten Zentrum.⁸⁵ Nachstehend die leicht modifizierte Aufbauskizze.⁸⁶

82 Ken Follet, *Die Säulen der Erde*, Übers. aus dem Engl. von G. Conrad, T. Lohmeyer und C. Rost, Bergisch Gladbach: Lübbe, 1990.

83 Sternberg, *Poetics*, 49–56.

84 Vgl. Céline Mangan, *1-2 Chronicles, Ezra, Nehemiah*, OT Message 13, Wilmington, Delaware: Glazier, 1982, 3. William Riley, *King and Cultus in Chronicles: Worship and the Reinterpretation of History*, JSOT Supp 160, Sheffield: JSOT Press, 1993, 57, spricht mit Simon J. De Vries, „Moses and David as Cult Founders in Chronicles“, *JBL* 107, 1988, 619–639, hier 639, von der „Urzeit“ Israels.

85 Raymond B. Dillard, „The Literary Structure of the Chronicler's Solomon Narrative“, *JSOT* 30, 1984, 85–93; ebenso in Raymond B. Dillard, *2 Chronicles*, WBC 15, Waco, Texas: Word, 1987, 5f.

86 Nach Dillard, „Solomon Narrative“, 87f.

A	1,1–17	Salomos Frömmigkeit, seine Weisheit und sein Reichtum
B	1,18 – 2,17	Aushebung von Arbeitern; ⁸⁷ Vertrag mit Hiram; Gottes Liebe für Israel
C	3,1 – 5,1	Bau des Tempels
D	5,2–14	Die Einweihung des Tempels – Beginn der Feierlichkeiten
	6,1–42	Das Tempelweihgebet Salomos
	7,1–11	Fortsetzung und Abschluss der Feierlichkeiten
D'	7,12–22	Gott antwortet auf das Tempelweihgebet Salomos ⁸⁸
C'	8,1–16	Salomos Herrschaft gefestigt; Bau des Tempels abgeschlossen
B'	8,17 – 9,12	Handel mit Hiram; Besuch der Königin von Saba; Gottes Liebe für Israel
A'	9,13–28	Salomos Reichtum und Weisheit; Salomos Tod

Die Abschnittsgrenzen sind öfter durch einleitende oder abschließende Aussagen zu den Bautätigkeiten Salomos markiert (1,18; 3,1; 5,1; 7,11; 8,1.16).

Wenn die Salomoerzählung insgesamt konzentrisch aufgebaut ist, stellt sich die Frage, ob dies entsprechend auch für die Davidserzählung (1 Chr 10–29) gilt. Sara Japhet gliedert die Erzählung in die vier Teile Kap. 10–12, 13–17, 18–20 und 21–29.⁸⁹ M. E. bildet aber Kap. 17 einen eigenständigen fünften Teil,⁹⁰ der im Zentrum der Erzählung steht. Es ergibt sich dann ein konzentrischer Aufbau der folgenden Form:

10–12	David wird König.
13–16	David handelt als Kultbegründer.
17	Natan verkündet Gottes Verheißung zu Königsherrschaft und Tempelkult.
18–20	David handelt als Herrscher.
21–29	David übergibt die Aufgaben von Königsherrschaft und Tempelkult an Salomo.

Zwischen den rahmenden Abschnitten 10–12 und 21–29 bestehen mehrere Gemeinsamkeiten. (1) Beide Einheiten beginnen mit einem negativen Ereignis, das den Ausgangspunkt für die weitere Entwicklung bildet.⁹¹ (2) Das Hauptthema beider Einheiten bildet eine Klammer um den verbleibenden Text. Während es in 11,1–3 und 12,39–41 um die Krönung Davids zu Hebron geht, beinhalten 22,1 – 23,2 und 28f die Krönung Salomos und damit verbunden die Unterstützung Salomos für den Bau des Tempels. (3) Im Inneren der durch das Hauptthe-

87 Dillard zählt 2,16f (Aushebung der Fronarbeiter) zu Kap. 3; m.E. setzt jedoch der Abschnitt mit dem einleitenden 3,1 ein, während 2,16f zusammen mit 2,1 eine *Inclusio* bildet und daher zu Kap. 2 gehört.

88 Rodney K. Duke, *The Persuasive Appeal of the Chronicler: A Rhetorical Analysis*, JSOT Supp 88, Sheffield: Almond, 1990, 65 gliedert die vier Abschnitte im Bereich D–D' abweichend nach 1–2–1'–2', eine m.E. gut mögliche Variante (ohne Auswirkungen auf die Interpretation).

89 Sara Japhet, *1 Chronik*, übers. aus dem Hebr. von D. Mach, HThK, Freiburg u. a.: Herder, 2002, 36f.

90 So auch Martin J. Selman, *1/2 Chronicles: An Introduction and Commentary*, TOTC 10, Leicester u. a.: Inter-Varsity, 1994, 77–79.

91 Die Parallelität beobachtet auch Peter R. Ackroyd, „The Theology of the Chronicler“, in: ders., *The Chronicler in His Age*, JSOT Supp 101, Sheffield: JSOT Press, 1991, 273–289, hier 278f.

ma gebildeten Klammer befindet sich in beiden Einheiten hauptsächlich listenartiges, „dokumentierendes“⁹² Material.

Zwischen dem zweiten und dem vierten Textabschnitt lassen sich keine direkten Bezüge aufweisen, doch repräsentieren die Einheiten das für die Daviderzählung charakteristische Themenpaar Tempelkult (Kap. 13–16) und Königsherrschaft (Kap. 18–20).

So kann also festgehalten werden, dass die Daviderzählung wie die Salomoerzählung konzentrisch aufgebaut ist, wenn die Struktur auch weniger ausgeprägt ist. Sehr auffällig ist jedenfalls, dass in den Zentren beider Strukturen jeweils ein ausführliches Gebet und eine ausführliche Rede Gottes zu stehen kommt:

1 Chr 17: Rede Gottes – Antwort Davids

2 Chr 6f: Rede Salomos – Antwort Gottes

In den zweimal zwei Reden geht es jeweils zentral um dasselbe Themenpaar, nämlich um Tempelkult und Königtum, symbolisiert in zwei Häusern: das Haus, das Gott für den König baut und das Haus, das der König für Gott baut.

Lange Reden und Gebete haben in Erzähltexten auch in der klassischen Literatur oft deutende Funktion und erfordern im Interpretationsprozess daher generell erhöhte Aufmerksamkeit. In biblischen Texten gilt dies in besonderem Maße für das Reden Gottes. Durch die doppelte konzentrische Strukturierung lässt der Chronist jedenfalls keinen Zweifel daran, dass die Abschnitte 1 Chr 17 und 2 Chr 6f die thematischen Kernaussagen für den Hauptteil 1 Chr 10 – 2 Chr 9 enthalten.

Die Zeiten Davids und Salomos bilden zusammen die formative Epoche in der Geschichtsdarstellung des Chronisten. Beide sind Könige über ganz Israel, beide sind in erster Linie dem Haus Gottes verpflichtet.⁹³ David und Salomo nehmen dabei komplementäre Rollen ein. So werden das Königtum und der Tempelkult mit David begründet und mit Salomo vollendet.⁹⁴

Die beiden zentralen Themen des Hauptteils sind das Königtum und der Tempelkult, oder theologisch formuliert, „Gottesherrschaft und Gottesgemeinschaft“.⁹⁵

92 Der Begriff wird von Steins, *Chronik als Abschlussphänomen*, 239, im Anschluss an Antonius H. J. Gunneweg, *Esra*, KAT 19/1, Gütersloh: Mohn, 1985, 120, verwendet.

93 Dies ausführlich bei Riley, *King and Cultus*, 58–66; 76–83.

94 Vgl. ebd., 83.

95 So Georg Fohrer, „Der Mittelpunkt einer Theologie des Alten Testaments“, *ThZ* 24, 1968, 161–172, hier 163, für die „Mitte“ des Alten Testaments; vgl. Eugene H. Merrill, „A Theology of Chronicles“, in: Roy B. Zuck, Hg., *A Biblical Theology of the Old Testament*, Chicago: Moody, 1991, 157–187, hier 187. Dass die Herrschaft Davids gleichzeitig als Herrschaft Gottes verstanden wird, zeigen verschiedene Stellen der Chronik, die gegenüber der Vorlage signifikant verändert sind: Aus Davids Haus und Königtum in 2 Sam 7,16 wird in 1 Chr 17,14 das Haus und Königtum Gottes. Der „Thron Davids“ von 1 Kön 2,12 wird in 1 Chr 29,23 der „Thron Jhwhs“. Weitere Belege: 2 Chr 9,8 (gegenüber 1 Kön 10,9) und

4. Praxiserprobung (2): Der strukturell-kanonische Ansatz bezogen auf den Kanonteil *Ketuvim*

4.1 Zur Frage der zugrundegelegten Buchreihenfolge

Der strukturell-kanonische Ansatz rechnet mit einer hermeneutisch signifikanten Makrostruktur der Hebräischen Bibel. Voraussetzung dafür ist eine relativ feststehende Buchreihenfolge. Diese ist in der jüdischen Tradition im Bereich von *Tora* und *Neviim* gegeben, gerade im Bereich der *Ketuvim* sind allerdings durch Manuskripte und Listen ganz unterschiedliche Reihenfolgen für die alttestamentlichen Bücher belegt.

Daraus ergibt sich eine zweifache Frage:

1. Welche der überlieferten Reihenfolgen eignet sich als Ausgangspunkt für einen strukturell-kanonischen Ansatz?

2. Ist es angesichts der Vielzahl von Reihenfolgen überhaupt sinnvoll, die hermeneutischen Implikationen einer bestimmten Reihenfolge auszuwerten?

Was die grundsätzlichere zweite Frage betrifft, so wurden oben unter 2.3 bereits Argumente für die Bedeutung von Reihenfolge angeführt, und zwar sowohl unter der Perspektive der Rezeption als auch der der Produktion.

In meiner Dissertation habe ich außerdem die unterschiedlichen historisch überlieferten Buchreihenfolgen ausführlich untersucht. Bei vielen dieser Reihenfolgen lassen sich bestimmte Anordnungskriterien erkennen. Die Reihenfolgen entstanden demnach nicht, weil die Anordnung keine Rolle spielte, sondern im Gegenteil gerade weil man sich darüber Gedanken machte. Darüber hinaus zeigte sich, dass die meisten aus dem jüdischen Bereich überlieferten Reihenfolgen miteinander verwandt sind. Zumindest einige der Anordnungen geben sich als bewusste Abwandlungen der Ordnung aus dem Talmud, bab. Baba Bathra 14b, zu erkennen. Schließlich war zu beobachten, dass für die Gesamtheit der jüdischen Tradition betrachtet inhaltlich-theologische Anordnungskriterien einen höheren Erklärungswert haben als formale Kriterien wie etwa Anordnung nach Autorschaft, Datierung, Gattung oder absteigender Länge. Für die griechische Tradition gilt hingegen das Umgekehrte. Die Einzelargumentation kann hier aus Platzgründen nicht erfolgen.

Es sollte m. E. nicht versucht werden, eine bestimmte historische Kanonstruktur als die „einzig richtige“ zu vertreten. Auf der anderen Seite muss eine Vielfalt an Reihenfolgen aber auch nicht zwangsläufig zu einer relativistischen Einstellung gegenüber der Bedeutung von Reihenfolgen führen.⁹⁶ Die unterschiedlichen

1 Chr 28,5 (ohne Vorlage). Tae-Soo Im, *Das Davidbild in den Chronikbüchern: David als Idealbild des theokratischen Messianismus für den Chronisten*, Europäische Hochschulschriften 23, Bd. 263, Frankfurt a.M. u. a.: Lang, 1985, 164f.

96 Anders Achim Budde, „Der Abschluß des alttestamentlichen Kanons und seine Bedeutung für die kanonische Schriftauslegung“, *BN* 87, 1997, 39–55, z. B. 54, der aufgrund der unsi-

Buchreihenfolgen des Alten Testaments stehen nicht gleichberechtigt nebeneinander. Alter, Autoritätsanspruch, Gruppenzugehörigkeit, Verbreitungsgrad, Stärken und Schwächen gemessen an verschiedenen textinternen Merkmalen – all dies sind Kriterien, nach denen sich Anordnungen gewichten und bewerten lassen.

4.2 Die Reihenfolge nach Baba Bathra 14b als geeigneter Ausgangspunkt

Für die vorliegende Untersuchung der *Ketuvim* fällt die Wahl der Buchreihenfolge auf die Anordnung nach dem babylonischen Talmud, Traktat Baba Bathra, Folio 14b. Folgende Gründe dafür sind zu nennen:

1. Die Reihenfolge ist von den *Rabbanan* autorisiert, den jüdischen Bewahrern der mündlichen Tradition bis ins zweite nachchristliche Jahrhundert.⁹⁷ Demnach handelt es sich um die alte „offizielle“ jüdische Anordnung.

2. Die Anordnung stimmt mit frühen historischen Hinweisen zur Kanonstruktur überein. Speziell weist sie die schon um 130 v. Chr. im Sirachprolog belegte Dreiteilung in Gesetz, Propheten und übrige Schriften auf.⁹⁸

3. Die fünf *Megillot* sind noch nicht zu einer Gruppe zusammengefasst. Zur Erläuterung: In sehr vielen jüdischen Manuskripten, z. B. auch im *Codex Leningradensis*, der Vorlage für die BHS, sind aus liturgischen Gründen die fünf Bücher Ruth, Hld, Koh, Thr und Est zur Gruppe der *Megillot* zusammengestellt. Diese Anordnungstradition entstand allerdings erst zwischen dem 6. und 11. Jh. n. Chr. Im Talmud ist sie noch nicht bekannt.⁹⁹

4. Die Anordnung stimmt mit textinternen Beobachtung zu kanonischen Abschlussphänomenen überein, z. B. was die Endstellung der Chronik betrifft.

5. Der Vergleich der unterschiedlichen Reihenfolgen aus dem jüdischen Bereich zeigt, wie oben angedeutet, dass die Anordnung nach Baba Bathra 14b auch wirkungsgeschichtlich gesehen von übergeordneter Bedeutung ist.

Neben der Reihenfolge der *Ketuvim* nach Baba Bathra 14b ist nur noch eine einzige weitere Reihenfolge aus dem jüdischen Bereich bekannt, die explizit als autoritativ verteidigt wird, nämlich die der westlichen Masoreten in dem Werk

chere historischen Beweisführung auf den Anspruch, den Kanon als literarische Größe anzusehen, völlig verzichtet.

97 Siegfried Bergler, *Talmud für Anfänger: Ein Werkbuch*, Schalom-Bücher 1, 3. Aufl., Hannover: Luth. Verl.-Haus, 1995, 78f; Roger T. Beckwith, *The Old Testament Canon of the New Testament Church: And its Background in Early Judaism*, Grand Rapids, Michigan: Eerdmans, 1985, 153; vgl. Hermann L. Strack und Günter Stemberger, *Einleitung in Talmud und Midrasch*, 7., völlig neu bearb. Aufl., München: Beck, 1982, 127–136.

98 Vgl. Roger T. Beckwith, „A Modern Theory of the Old Testament Canon“, *VT* 41, 1991, 385–395, hier 388.

99 Peter Brandt, *Endgestalten des Kanons: Das Arrangement der Schriften Israels in der jüdischen und christlichen Bibel*, BBB 131, Berlin u. a.: Philo, 2001, 129.

Adath Deborim.¹⁰⁰ Der Beleg stammt allerdings aus späterer Zeit, und die Reihenfolge weist sich durch die Zusammenstellung der fünf *Megillot* zu einer Gruppe als historisch sekundär aus.

4.3 Drei Legitimationsebenen für eine strukturell-kanonische Interpretation der Ketuvim nach Baba Bathra 14b

Was die Formierung des Kanons betrifft, bleibt wegen der eher spärlichen Quellenlage jede historische Argumentation unausweichlich mit gewissen Unsicherheiten behaftet. Eine makrostrukturelle Analyse der *Ketuvim* steht und fällt aber nicht mit einer bestimmten Sicht zur Kanonentstehung. Im Gegenteil lässt sich die Vorgehensweise von verschiedenen Argumentationsebenen aus rechtfertigen:

Die Reihenfolge nach bBB 14b ist es wert, auf ihre hermeneutischen Implikationen hin zu untersucht werden, ...

- (a) ... weil sie wie jede Reihenfolge als eine spezielle Art von Kontext die Rezeption des Textes mitbestimmt;
- (b) ... weil es historische Argumente für die besondere Bedeutung dieser Reihenfolge gibt, nämlich die oben genannten;
- (c) ... weil sie einer der besten Kandidaten für eine ursprüngliche intendierte Anordnung des Hebräischen Bibelkanons ist – falls es eine solche gegeben hat.

Gerade die letztgenannte Position, die hier nur kurz angedeutet werden kann, muss natürlich im Ganzen hypothetisch bleiben. Dem Leser ist die Entscheidung überlassen, bis zu welcher Ebene er der Argumentation folgen will – das Vorgehen strukturell-kanonischer Analyse bleibt in jedem Fall gerechtfertigt.

Was die hermeneutischen Implikationen der Reihenfolge betrifft, so gilt für die Ebene (a), dass bei einem makrostrukturellen *reading* des Kanonteils, ohne auf eine Autorintention abzuheben, die Frage gestellt wird: „Was geschieht, wenn ich die elf Bücher der *Ketuvim* in der von Baba Bathra angegebenen Reihenfolge durchlese?“

Für die Ebenen (b) und (c) rechnet die strukturell-kanonische Analyse damit, dass auf der Ebene des Kanonteils die gleichen literarisch-hermeneutischen Techniken zur Anwendung kamen, die bei der Textgestaltung auf der Ebene der Einzelbücher nachweislich angewendet wurden und die demnach der intendierten Leserschaft geläufig waren und ihrer Erwartungshaltung entsprachen.

Die Schreiber der einzelnen Bücher waren sich des Effektes sehr wohl bewusst, den die Anordnung des Materials auf die Rezeption hat, und nutzten diesen Effekt im Rahmen der ihnen zur Verfügung stehenden literarischen Konventionen. Dies macht es wahrscheinlich, dass man auch die Anordnung der Buchgruppe *Ketuvim* nicht dem Zufall überließ.

Das gilt insbesondere dann, wenn man annimmt, dass die Chronik in Zusammenhang mit dem Kanonabschluss verfasst wurde und demnach Strukturierung der Chronik und Strukturierung des Kanons vom selben Schreiber bzw. von derselben Gruppe verantwortet ist.

4.4 Der Aufbau des Kanonteils Ketuvim nach der Reihenfolge von Baba Bathra 14b

Wird die Reihenfolge der *Ketuvim* nach bBB 14b,

Ruth – Ps – Hi – Prov – Koh – Hld – Thr – Dan – Est – EsrNeh – Chr,

auf ihre hermeneutischen Implikationen untersucht, ergeben sich die folgenden Zusammenhänge¹⁰¹:

1. Die Bücher Hi, Prov, Koh und Hld stehen zusammen als eine weisheitliche Reihe, die sich von Leid zu Freude entwickelt. Der dabei zurückgelegte Weg lässt sich wie folgt beschreiben: Zuerst muss mit Hiob der Respekt vor Gott gelernt werden, bevor der „Grundkurs Weisheit“ (Prov) in Angriff genommen werden kann. Weiterführende Gedankengänge bietet das sich anschließende Predigerbuch. Dessen Aufforderung zur Lebensfreude wird vom Hld aufgenommen und zum Höhepunkt der Möglichkeiten menschlicher Lebensgestaltung entfaltet.¹⁰²

2. Die Bücher Thr, Dan, Est und EsrNeh stehen zusammen als eine national-historische Reihe, die sich ebenfalls von Leid zu Freude entwickelt und den Bogen vom Exil bis zur Restauration spannt. Die Thr beklagen die Zerstörung Jerusalems und den Beginn des Exils. Die Bitte um Wiederherstellung (Thr 5,21) ist mit den in EsrNeh beschriebenen Ereignissen erhört. Zuvor aber wird in Dan und Est die Exilssituation selbst theologisch durchleuchtet. Beide Bücher zeigen auf, dass die heidnischen Mächte nur scheinbar die Oberhand haben und dass Gott in manchmal verborgener Weise durch diese Mächte, aber auch gegen sie, seinen Heilsplan ausführt und sein Volk bewahrt.

3. Ein geeignetes Rahmenwerk für die *Ketuvim* bilden Ps und Chr, die beiden umfangreichsten und auch theologisch am weitesten ausgreifenden Werke der *Ketuvim*. Beide haben quasi enzyklopädischen Charakter. So systematisiert der Psalter wesentliche Elemente des Glaubens,¹⁰³ während die Chronik die gesamte

101 Ein alternativer Ansatz findet sich bei Koorevaar, *Wijshedscaan* 1, 23ff.

102 Diese Verbindung zwischen Koh und Hld stellt auch Ludger Schwienhorst-Schönberger, Hrsg., *Das Buch Kohelet: Studien zur Struktur, Geschichte, Rezeption und Theologie*, BZAW 254, Berlin u. a.: de Gruyter, 1997, 45, her.

103 Für die Einzelsalmen als „Theologie“ argumentiert Hans-Peter Mathys, *Dichter und Beter: Theologen aus spätalttestamentlicher Zeit*, OBO 132, Göttingen: V&R; Freiburg/Schweiz: Universitätsverlag, 1994, z. B. 319; eine AT-Theologie habe nicht bei den Geschichtswerken einzusetzen, sondern bei den Psalmen und Gebeten der Bibel. Ebd., 320.

alttestamentliche Geschichte und Literatur umfasst und Abschlussfunktion für den Kanon hat. Die beiden Bücher sind daher für die Platzierung an der Anfangs- bzw. Endposition der Buchgruppe besonders geeignet. Außerdem stimmen sie in ihren zentralen Themen überein.

4. Das Buch Ruth kann als Einleitung in die *Ketuvim* verstanden werden. Es demonstriert weisheitliche Lebensgestaltung und stellt diese in einen national-historischen Rahmen. Das davidische Königtum als Erlösung Israels aus der Richterzeit zu würdigen entspricht dem Wert, der dem Königtum in Ps und auch in Chr zugemessen wird. Aber auch das Erlösungsthema mit seiner universalistischen Perspektive macht die Erzählung zu einer geeigneten Einleitung in die *Ketuvim*.

Den sich ergebenden Gesamtaufbau zeigt das folgende Schaubild:

Hinführung: Ruth

Hauptbotschaft I: Ps

Weisheitliche Reihe von Leid zu Freude: Hi – Prov – Koh – Hld

National-historische Reihe von Leid zu Freude: Thr – Dan – Est – EsrNeh

Hauptbotschaft II: Chr

5 Fazit

Ein strukturell-kanonischer Ansatz bietet m. E. eine neue Perspektive, alttestamentliche Theologie „organisch und sachgerecht“¹⁰⁴ zu entfalten. Eine auf diese Weise entwickelte Theologie entnimmt nicht nur ihre Inhalte, sondern auch ihre Struktur der Hebräischen Bibel selbst und sorgt so dafür, dass Anordnung, Gewichtung und Wertung der Themen der biblischen Selbstdarstellung möglichst genau entsprechen.

Innerhalb der einzelnen Bücher geben literarische Strukturen wichtige Hinweise für die Interpretation, indem sie die Aussageelemente des Textes einander und dem Ganzen zuordnen. Analoges gilt für die Ebene von Kanonteilen, hier den *Ketuvim*, wo sich trotz augenscheinlicher Diversität der einzelnen Bücher aus der makrostrukturellen Analyse ein geschlossenes theologisches Gesamtbild ergibt.

Julius Steinberg: Literature, Canon, Theology: a structural-canonical approach for a Theology of the Old Testament

How can Old Testament Theology be developed ‚organically and appropriately‘ (G. v. Rad)? A new perspective to answer this question can be found – so the

104 Von Rad, „Offene Fragen“, 402.

thesis of this article – in a structural-canonical approach. Canonical here means that the biblical texts are interpreted in their final forms and with regard to the real or intended community of faith. Structural means that the biblical books are seen as literary wholes (rather than as mere collections of theological material) carrying a certain overall message which can be understood by carefully following the total development of the text and by examining the relationship between form and content. Finally, the combination structural-canonical stands for the view that the structure of the Hebrew Canon is hermeneutically significant to the extent that the place of each book in the literary macro-structure determines its place in the overall theological structure. In this article, the approach is exemplified on the books Ruth, Esther and Chronicles, and on the canonical section Ketuvim (the Writings).

Die Wiederkehr der Werke

Neuere Verschiebungen im Umkreis der *New Perspective on Paul*¹¹

Ein besonders anrühiger Begriff in der neutestamentlichen Wissenschaft war von jeher der der „Werkgerechtigkeit“. In der älteren Literatur diente er standardmäßig zur Charakterisierung der Heilserwartungen des antiken Judentums, in der Regel im Pathos der Geringschätzung; wer es im Prinzip richtig fand, dass Gott die Menschen nach ihren guten und bösen Taten richtet, drückte sich anders aus.² Seit Ende der siebziger Jahre wurde mit diesem Schlagwort aber zunehmend auch jene ältere neutestamentliche Sicht auf das Judentum selbst etikettiert, durchaus in ähnlich vorwurfsvollem Ton.³ Die Behauptung, das Judentum hätte seine Soteriologie auf Menschenwerke gegründet, wurde nun als dogmatisch motiviertes Vorurteil und als böswillige Verzerrung gebrandmarkt. Dass solche Schelte ebenso leicht in die Karikatur abgleiten konnte wie das, wogegen sie sich richtete, liegt auf der Hand.

Aus der Beschreibung der jüdischen Religion hingegen verschwand der Begriff. Die neue Formel hieß „Bundesnomismus“ („covenantal nomism“), mit großem Erfolg in Umlauf gebracht von dem Kanadier E. P. Sanders.⁴ Ihm zufolge glaubte sich das antike Judentum keineswegs durch gute Werke das ewige Leben zu verdienen; vielmehr sah es seine Teilhabe am Heil allein in der Erwählung Israels begründet. Sein Bemühen um die Erfüllung der Tora war lediglich Ausdruck seines aufrichtigen Festhaltens am Gottesbund mit Israel.

Dass die Paulusbriefe dennoch ein Bild von jüdischer Frömmigkeit vermitteln, in dem die Teilhabe am Heil vom Tun des Gesetzes abzuhängen scheint, betrachtete Sanders als ein Missverständnis, das er auf den völlig andersartigen Ansatz

1 Der folgende Vortrag wurde gehalten auf der Tagung der Facharbeitsgruppe Neues Testament der AfeT vom 14–15. März 2005 in Marburg. Ich danke Herrn Dr. A. Baum für die Einladung und ihm und allen Teilnehmenden der Tagung für die Freundlichkeit und Aufgeschlossenheit, mit der sie mich als nicht-evangelikalen Gastreferenten in ihrem Kreis aufgenommen haben.

2 Wie z. B. der katholische Exeget J. Bonsirven, der in seinem Werk: *Le judaïsme palestinien*, 2 Bde., Paris 1934–35, Bd. II, S. 69, lapidar befand: „La perspective des sanctions est nécessaire.“

3 Bahnbrechend war hier E.P. Sanders, *Paul and Palestinian Judaism: A Comparison of Patterns of Religion*, London, Philadelphia 1977; seine Zwischenüberschrift „The persistence of the view of Rabbinic religion as one of legalistic works-righteousness“ (S. 33) zeigt gleichzeitig, worauf sich seine Wahrnehmung älterer christlicher Darstellungen des antiken Judentums konzentriert und was er an ihr kritisiert.

4 Vgl. Sanders, Paul, passim.

der paulinischen Soteriologie selbst zurückführte: Paulus wusste, dass Christus der Retter der Menschheit war, musste aber, um dies überzeugend behaupten zu können, zugleich plausibel machen, dass die Menschheit dieser Erlösung bedurfte,⁵ und dazu griff er auf eine verbreitete jüdische Überzeugung zurück, die er allerdings aus ihrem ursprünglichen bundesnomistischen Zusammenhang herausriss, die Überzeugung nämlich, dass alle Menschen faktisch Sünden begehen.⁶ Für Paulus hieß das: alle waren von der Macht der Sünde beherrscht und folglich dem Gericht verfallen; helfen konnte nur ein göttlicher Gnadenakt aufgrund des Glaubens an Christus.

Der Gedanke, dass Paulus wegen seiner christologischen Vorentscheidungen den Kern der jüdischen Frömmigkeit nicht wirklich traf, hatte jedoch etwas Unbefriedigendes. Der konsequente nächste Schritt war darum der Nachweis, dass das, was Paulus am Judentum kritisierte, in Wirklichkeit nicht auf einem leistungsfixierten Missverständnis beruhte, sondern im Gegenteil jenem Bundesnomismus, den Sanders als soteriologisches Grundmuster der jüdischen Religion herausgearbeitet hatte, genau entsprach. Die Protagonisten dieses revidierten Verständnisses der paulinischen Sicht des Judentums waren die britischen Neutestamentler N. T. Wright und J. D. G. Dunn; durch einen einprägsamen Vortragstitel von Dunn erhielt der Neuansatz auch seinen populären Namen: „The New Perspective on Paul“.⁷

Nach dieser neuen Sichtweise war das, was Paulus der jüdischen Frömmigkeit ankeidete, nicht mehr der Irrtum, sich durch Gesetzesgehorsam das Heil verdienen zu können, sondern der Irrtum, aufgrund der Erwählung im exklusiven Besitz des Heils zu sein, zum Nachteil der nichterwählten Heidenvölker. Paulus' Kritik am jüdischen Umgang mit dem Gesetz konnte sich unter diesem Vorzeichen nur darauf richten, dass das Judentum die Tora als einen Ausdruck eben dieses Erwählungsbewusstseins instrumentalisierte. Wright sprach von einem „Missbrauch der Tora ... als einer Verbriefung von automatischem nationalem Privileg“,⁸ und Dunn verstand unter den von Paulus für heilsuntauglich erklärten „Werken des Gesetzes“ (ἔργα νόμου) in der Hauptsache diejenigen Observanzen, durch die

5 Mit einer ebenfalls in die Forschungsgeschichte eingegangen, wenngleich sehr umstrittenen Wendung bezeichnete dies Sanders, Paul, S. 443 (und passim), als einen Rückschluss „from solution to plight“, von der Lösung auf die Notlage.

6 Was Paulus hierbei an traditionell jüdischem Denken vor allem ausblendet, ist die Möglichkeit, Sünden durch Reue und Sühne zu kompensieren; vgl. Sanders, Paul, S. 499.

7 J. D. G. Dunn, *The New Perspective on Paul*, BJRL 65, 1983, S. 95-122. Eine knappe und, wie mir Dunn persönlich sagte, ausgesprochen angemessene und faire Darstellung der New Perspective aus deutscher Sicht bietet Chr. Strecker, *Paulus aus einer „neuen Perspektive“*. Der Paradigmenwechsel in der jüngeren Paulusforschung, KuI 11, 1996, S. 3-18.

8 N. T. Wright, *The Climax of the Covenant. Christ and the Law in Pauline Theology*, 1991, repr. London, New York 2003, S. 240: „[Israel's] misuse of the Torah, her attempt to treat it as a charter of automatic national privilege ...“

sich das Judentum von seinen Nachbarvölkern abgrenzte, „identity markers“ wie die Beschneidung, den Sabbat und die Speisegebote.⁹ Die Erfüllung der Gebote und die Hoffnung, dadurch im Endgericht bestehen zu können, spielten keine Rolle mehr. Nachdem also die Werkgerechtigkeit schon aus dem *modernen wissenschaftlichen* Bild des antiken Judentums verschwunden war, verschwand sie nun auch aus dem Judentumsbild der *Paulusbrieфе*.

Aber wie nachhaltig ist diese doppelte Eliminierung einer aktiven heilwirksamen Erfüllung des Gesetzes gelungen? Dass sich konservativere, bewusst reformatorisch orientierte Exegeten mit der *New Perspective* schwer getan haben und schwer tun, versteht sich; das braucht hier nicht dokumentiert zu werden.¹⁰ Bemerkenswerterweise gibt es aber auch aus dem Umfeld der *New Perspective* selbst Beiträge, die der Heilsbedeutung des menschlichen Handelns wieder überraschende Aufmerksamkeit schenken. Zwei solche Beiträge möchte ich hier vorstellen. Sie nehmen auf die Ergebnisse der *New Perspective* in sehr unterschiedlicher Weise Bezug und führen auch in ganz verschiedene Richtungen. Gemeinsam haben sie aber, dass sie das Handeln des Menschen als Grundlage für Gottes Urteil im Endgericht wieder ganz in den Mittelpunkt stellen.

Der eine Beitrag ist die 1999 veröffentlichte Sheffielder Dissertation von Kent L. Yinger, der gegenwärtig am *George Fox Evangelical Seminary* in Portland, Oregon, lehrt. Unter dem Titel „Paul, Judaism, and Judgment According to Deeds“¹¹ befasst sich Yinger zunächst mit antiken *jüdischen* Texten, die göttliche Vergeltung für menschliches Handeln thematisieren, dann aber auch, und dies schwerpunktmäßig, mit Stellen, an denen *Paulus* von einem Gericht nach Werken spricht, und zwar einem Gericht, das namentlich auch denen bevorsteht, die an Christus glauben; es sind vor allem Stellen im Römerbrief, den beiden Korintherbriefen und dem Kolosserbrief.

Das notorische Problem, das diese Texte aufwerfen, liegt darin, dass die Erwartung eines Gerichts, bei dem Glaubende nach ihren Werken beurteilt werden, in Spannung zu dem in Röm 4,4 formulierten Grundsatz der Gerechtsprechung der Frevler allein aus Glauben steht, welche nach Röm 3,27 und Gal 2,16 *ohne* Rücksicht auf „Werke des Gesetzes“ geschieht und bei einem Frevler auch gar nicht in Rücksicht auf etwaige gute Werke geschehen *kann*. In der älteren protestantischen Exegese wurde diese Spannung mitunter in der Weise aufgelöst, dass man jene Gerichtsaussagen als Überbleibsel aus der pharisäischen Vergangenheit

9 Vgl. Dunn, *The New Perspective on Paul*, S. 107–111. An anderer Stelle räumt er allerdings ein, dass sich die Bedeutung der paulinischen Wendung darin möglicherweise nicht erschöpft: J. D. G. Dunn, *A Response to Peter Stuhlmacher*, in: F. Avemarie, H. Lichtenberger (Hg.), *Auferstehung – Resurrection*, WUNT 135, Tübingen 2001, S. 363–368, hier 368.

10 Ich gestehe, dass auch bei mir selbst eine der augustinisch-lutherischen Tradition zuneigende Spiritualität der *New Perspective* gewisse Vorbehalte entgegengesetzt. Die nachfolgenden Ausführungen soll dies allerdings nicht in unfairer Weise präjudizieren.

11 MSSNTS 105, Cambridge 1999.

des Paulus¹² oder als pädagogische Rhetorik ohne echte theologische Substanz¹³ beiseite schob. Solche Lösungen haben freilich etwas Unbefriedigendes, denn auch wenn sich mit ihnen die Reinheit der Rechtfertigungslehre wahren lässt, laufen sie doch auf das Eingeständnis hinaus, dass es der paulinischen Argumentation an innerer Konsistenz mangelt.

Yinger vertritt demgegenüber ein Erklärungsmodell, das jene widersprüchlichen Aussagen des Paulus schlüssig zu integrieren versucht. Er stützt sich dabei auf die Bundesnomismus-These von E. P. Sanders, die er nun aber, anders als J. Dunn, nicht auf das paulinische Bild des *Judentums*, sondern auf die *paulinische Soteriologie selbst* überträgt.¹⁴ Charakteristisch für das Sanderssche Bundesnomismus-Modell ist die Aufteilung des Heilsvorgangs in zwei Phasen: erstens das *Hineingelangen* in einen Heilsstatus, einen „Bund“, und zweitens das *Bleiben* in diesem Heilsstatus, das ganz von selbst zur Teilhabe am ewigen Leben führt. Nach allgemeiner jüdischer Auffassung, so Sanders, geschieht das Hineingelangen in den Bund durch Gottes gnädige Erwählung des Volkes Israel, also ohne menschliches Zutun, das Bleiben im Heil dagegen erfordert von dem erwählten Volk die Einhaltung bestimmter Bundespflichten, konkret: das Tun der Gebote, wobei aber nicht die faktische Leistungsbilanz entscheidend ist, sondern das stete ernsthafte Bemühen und, falls es dennoch zu Übertretungen kommt, die aufrichtige Reue. In analoger Weise, so meint nun Yinger, geschieht nach paulinischer Lehre das *Hineingelangen* in das Heil durch die Rechtfertigung aus Gnade aufgrund des Glaubens an Christus, durch die Befreiung von der Macht der Sünde und durch die Verleihung des heiligen Geistes; dagegen wird das *Bleiben* im Heil durch einen geistgemäßen Lebenswandel gewährleistet, und über diesen Lebenswandel wird im jüngsten Gericht abschließend geurteilt.¹⁵ Die Bundesgemeinschaft, in der das von Gott gestiftete Heil zur Verwirklichung kommt, ist dabei selbstverständlich nicht mehr Israel im Gegensatz zu den Weltvölkern, sondern die Gemeinde der Christusgläubigen im Gegensatz zu dem ungläubigen Rest der Menschheit.¹⁶

Sehen wir von diesem fundamentalen Unterschied ab, der sich zwangsläufig schon aus der Christozentrik der paulinischen Soteriologie ergibt, so kommt es

12 Vgl. W. Wrede, Paulus, 2. Aufl., Tübingen 1907, S. 78–81.

13 Vgl. E. Synofzik, Die Gerichts- und Vergeltungsaussagen bei Paulus, Göttingen 1977, S. 105.

14 Auf bundesnomistische Züge in der paulinischen Soteriologie hatte bereits Sanders, Paul, S. 511–515, selbst hingewiesen; ebenso M. D. Hooker, Paul and 'covenantal nomism', in: dies., From Adam to Christ. Essays on Paul, Cambridge 1990, S. 155–164, 157f. (Hinweis von J. Dunn). Aber weder Sanders noch Hooker hatten die Übertragung des Bundesnomismus-Modells auf die paulinische Soteriologie im Detail auszuführen versucht.

15 Vgl. Yinger, Paul, S. 143–282; eine informative Zusammenfassung findet sich ebd. S. 286–289.

16 Vgl. ebd. S. 287.

bei Yinger allerdings noch zu weiteren Akzentverschiebungen gegenüber dem Sandersschen Modell. Zwei davon scheinen mir besonders signifikant:

1.) Die Perspektive eines möglichen ultimativen Ausschlusses vom Heil, also einer Verdammung, gewinnt bei Yinger eine deutlich höhere Bedeutung, als sie es bei Sanders hatte. Im Zentrum von Sanders' Analyse der frühen rabbinischen Literatur stand der lapidare Satz aus Mischna Sanhedrin 10,1: „Ganz Israel (d. h. alle Israeliten) – sie haben Anteil an der kommenden Welt.“ Selbstverständlich unterschlug es Sanders nicht, dass der Mischnatext hiervon anschließend eine ganze Reihe von Ausnahmen macht: „Diese sind es, die keinen Anteil an der kommenden Welt haben: Wer sagt, es gebe keine Auferweckung der Toten (*varia lectio*: ... in der Tora), und (wer sagt), die Tora sei nicht vom Himmel, und der ‚Epikureer‘ (d. h. der Freigeist)“ usw.¹⁷ Die Formulierung zeigt aber völlig klar, dass es sich bei den Ausnahmen eben um Ausnahmen handelt; und auch wenn es andere rabbinische Textstellen gibt, die die Zahl dieser Ausnahmen noch erweitern,¹⁸ so kann doch kein Zweifel bestehen, dass nach rabbinischer Auffassung nahezu das ganze Volk Israel am ewigen Leben Anteil haben wird.

In Yingers Darstellung nimmt sich die jüdische Soteriologie wesentlich strenger aus, und nicht nur die jüdische, sondern auch die paulinische selbst: Die Scheidelinie zwischen Erbarmung und Zorn, so Yinger, geht mitten durch die Gemeinde, bei Paulus nicht anders als im Judentum. Paulus scheut sich nicht, hartnäckig sündigen Gemeindegliedern die göttliche Vernichtung anzukündigen.¹⁹ Die Zusage gnädiger Verschonung gilt nur den wirklich treuen Mitgliedern.²⁰ Die von Sanders so betonten Kompensationsmittel der Umkehr und der Sühne spielen, nach Yinger zu urteilen, in der paulinischen Gemeindeermahnung so gut wie keine Rolle.²¹

In einem Punkt allerdings stimmen der jüdische Bundesnomismus nach Sanders und die paulinische Gerichtserwartung nach Yinger miteinander überein: Wer der Verdammung anheimfällt, hat sich durch sein Fehlverhalten aus der

17 Vgl. Sanders, Paul, S. 147–149.

18 Vgl. ebd. S. 134, zu Mischna Avot 3,12 und weiteren Belegen.

19 Hierin kommt auch die neueste mir bekannte Monographie über die paulinischen Gerichtsaussagen zu keinem anderen Urteil: M. Konradt, Gericht und Gemeinde: Eine Studie zur Bedeutung und Funktion von Gerichtsaussagen im Rahmen der paulinischen Ekklesiologie und Ethik im 1Thess und 1Kor, BZNW 117, Berlin, New York 2003, S. 523f. (Christen können „sich das Heil ... durch ihr Verhalten wieder verwirken“) und passim.

20 Yinger, Paul, S. 287f.: „just as the line dividing mercy and wrath could run right through the Jewish community, so in Paul it could run through the midst of the Christian congregation“; „Paul was fully prepared to threaten persistently sinful Christians with divine destruction“; „Paul's promise of mercy and no judgment was actually directed only to the genuinely faithful within the community“.

21 Von „repentance“ spricht Yinger nur im Zusammenhang von Röm 2,1–11 und 1 Kor 5,1–5 (Paul, S. 162–163 bzw. 243f.), im Blick auf die zweite dieser Stellen jedoch nicht von der Reue des Sünders selbst, sondern nur „corporately“ von derjenigen der betroffenen Gemeinde.

Heilsgemeinschaft gleichsam selbst ausgeschlossen.²² Der Ausschluss vom Heil geschieht also nicht erst im Gericht; das Gericht macht vielmehr den Status des Sünders als eines vom Heil längst Ausgeschlossenen lediglich offenbar. Bei Yinger zeigt sich das besonders an der Interpretation von 2 Kor 11,15, wo Paulus den in Korinth aufgetauchten „Pseudaposteln“ voraussagt, „ihr Ende“ werde „ihren Werken entsprechen.“ Fällt Paulus hier demnach ein Verdammungsurteil über Mitchristen? Nein, meint Yinger, „Paulus hätte diese Frage sicherlich verneint. Gleichgültig, was andere über diese Leute denken mochten, für Paulus waren sie Verräter an Christus und dem Evangelium.“²³

2.) Die in der älteren Forschung dem Judentum oft klischeehaft zugeschriebene Vorstellung, dass beim Endgericht die guten und bösen Werke eines jeden Menschen aufgerechnet und gegeneinander abgewogen werden, hat nicht nur Sanders als unrepräsentativ für die *jüdische* Soteriologie zurückgewiesen; auch Yinger hält sie aus seiner Rekonstruktion der *paulinischen* Gerichtserwartung ausdrücklich fern. An die Stelle der Aufrechnung von Verdiensten und Missetaten tritt nun aber jeweils ein sehr anderer Urteilsmaßstab: In Sanders' jüdischem Bundesnomismus ist es die *Intention*, das aufrichtige *Bemühen* um das Tun des Gotteswillens, dem im Falle von Versündigung die Reue entspricht. Nach Yingers Paulusverständnis dagegen entscheidet anstelle einzelner Werke das *Gesamtbild* des Verhaltens eines Menschen, das ihn entweder eindeutig als einen Gerechten oder aber eindeutig als einen Frevler ausweist. Yinger spricht hier von einem „ganzheitlichen Verständnis“ von menschlichem Tun.²⁴ Das Gesamtbild, das als lebensumspannende Einheit verstandene Werk, ist Ausweis für den Status und Charakter der Gerechten in ihrem Gehorsam vor Gott.

In gewisser Weise erinnert diese Beweisfunktion der Werke an den *Syllogismus practicus*²⁵ der calvinistischen Tradition; sie hat jedoch eine andere Zielrichtung: Es geht um den Erweis des *Gerechtheits*, nicht den des *Glaubens*. Wie

22 Vgl. Sanders, Paul, S. 134: „Since accepting the covenant meant accepting the commandments, refusal of the commandments is refusal of the covenant“; Verweigerer „exclude themselves from the covenant and consequently from the world to come.“

23 Yinger, Paul, S. 272: „Is Paul then pronouncing a sentence of ultimate condemnation on other Christians? For Paul the answer will certainly have been ‚No.‘ Regardless of others' opinions of them, for Paul these are traitors to Christ and the gospel.“ Vgl. ebd. S. 234 zu 1 Kor 3: „One does not first attain to divine approbation via this judgment, rather one's already existing character or status as a faithful servant of God is hereby revealed publicly.“ Vgl. ebd. S. 93 und 138 zur entsprechenden antik-jüdischen Auffassung.

24 Ebd. S. 284: „a holistic or unitary view of human works“. Ein solches Verständnis ist nach Yinger nicht nur für die paulinische, sondern auch für die im antiken Judentum vorherrschende Gerichtserwartung charakteristisch; vgl. ebd. S. 217 bzw. 264. Dass allerdings die Vorstellung eines einheitlichen „pattern of life“ (ebd. S. 284) ohne Abwägen von Verdiensten und Übertretungen zu dem in 1 Kor 3,12–15 ausgesprochenen Gedanken einer abgestuften Belohnung (vgl. ebd. S. 221) in Spannung steht, scheint Yinger zu übersehen.

25 Vgl. hierzu vgl. J. Rohls, *Theologie reformierter Bekenntnisschriften*. Von Zürich bis Barmen, Göttingen 1987, S. 161f.

Yinger in anderem Zusammenhang herausstellt, weist Paulus seine Adressaten nicht auf ihr Wohlverhalten hin, um sie ihrer Teilhabe am Heil zu vergewissern, sondern droht ihnen im Gegenteil mit dem Gericht, um sie zu Wohlverhalten anzutreiben.²⁶

Mit seiner Interpretation der Werke als „Erkenntnis- und Beurteilungsmittel“²⁷ sieht Yinger gleichzeitig ein anderes Verständnis von Werken in den Hintergrund treten, nämlich ein Verständnis von Werken als verdienstvollen Leistungen.²⁸ Als völlig eliminiert betrachtet er den Leistungscharakter der Werke allerdings nicht.²⁹ Daher kann es aus seiner Sicht auch nicht sein, dass Paulus mit seiner Ablehnung einer Rechtfertigung durch ἔργα νόμου gegen ein wie auch immer geartetes Leistungsdenken polemisiert. Yinger bezieht den Ausdruck vielmehr mit Dunn und anderen auf diejenigen Observanzen, die, wie die Beschneidung oder die Speisegebote, dem Judentum zum Ausdruck seines Erwählungsbewusstseins dienen.³⁰

Gemessen an dem Bundesnomismus-Modell von Sanders, der die Bedeutung der tätigen Gesetzeserfüllung in der jüdischen Soteriologie so weit wie möglich zurückgenommen hatte, lässt sich also in Yingers Rekonstruktion der paulinischen Endzeiterwartung genau gegenläufig ein enormer Bedeutungsgewinn des menschlichen Gehorsams beobachten. Mitten aus den Prämissen der *New Perspective* heraus kehrt die Vorstellung von der Heilsrelevanz der Werke mit voller Kraft zurück.

Freilich kehrt sie an derjenigen Stelle zurück, an der sie eine in reformatorischer Tradition stehende neutestamentliche Exegese am allerwenigsten vertragen kann, nämlich mitten in der paulinischen Rechtfertigungslehre. Darum nach der Würdigung von Yingers Untersuchung nun auch zwei kritische Beobachtungen.

1.) Wenn Yinger bei den verstreuten Ausblicken des Paulus auf ein zukünftiges Gericht über Christinnen und Christen meist mit Selbstverständlichkeit annimmt, dass in diesem Gericht über Heil oder Verdammnis entschieden wird, so ist diese Annahme durch den paulinischen Textbefund nur zum geringsten Teil gedeckt. Eine plausible alternative Deutung der paulinischen Gerichtsaussagen besagt etwa, dass die Gläubigen im Gericht zwar durchaus nach ihren Taten beur-

26 Vgl. Yinger, Paul, S. 286f.; zum AT und zum frühen Judentum vgl. ebd. S. 29 und 284. Ähnlich auch Konradt, Gericht und Gemeinde, S. 526.

27 Yinger, Paul, S. 160; Ausdruck und Gedanke sind übernommen aus R. Heiligenthal, Werke als Zeichen. Untersuchungen zur Bedeutung der menschlichen Taten im Frühjudentum, Neuen Testament und Frühchristentum, Tübingen 1983.

28 Vgl. Yinger, Paul, S. 160f.

29 Vgl. ebd. S. 161.

30 Vgl. ebd. S. 169–175.

teilt und dementsprechend auch belohnt und getadelt werden, dass davon aber das durch die Rechtfertigungsgnade verliehene Heil unangetastet bleibt.³¹

In 2 Kor 3,13–17 begegnet der Gedanke einer Vernichtung des Frevlers unmittelbar neben der konträren Vorstellung von einer Prüfung der Werke *ohne* Infragestellung der Teilhabe am Heil:

(13) Eines jeden Werk wird offenbar werden, der Tag wird es nämlich zeigen, denn er offenbart sich mit Feuer. Und das Feuer wird eines jeden Werk auf seine Beschaffenheit prüfen. (14) Wenn aber jemandes Werk, das er erbaut hat, bestehen wird, wird er Lohn empfangen; (15) wenn jemandes Werk verbrennen wird, wird er Schaden nehmen. Und selber wird er gerettet werden, doch wie durch Feuer hindurch. (16) Wisst ihr nicht, dass ihr der Tempel Gottes seid und der Geist Gottes in euch wohnt? (17) Wenn jemand den Tempel Gottes zerstört, wird Gott ihn zerstören ...

Schädigung und Rettung durch Feuer hindurch sind etwas grundsätzlich anderes als Vernichtung; der Unterschied ist ebenso deutlich wie der parallele zwischen dem schlechten Bauen und dem Zerstören, auch wenn es schwierig sein mag, ihn bei einer Übertragung dieser Metaphern auf das christliche Gemeindeleben zu wahren. Man kann also durchaus nicht behaupten, es gehe für Paulus beim Gericht über die Gläubigen stets um die Alternative von Heil oder Verdammung. Die Verdammungsdrohung von V. 17 beschränkt sich auf den Sonderfall eines Feindes, der auf den Untergang der Gemeinde hinarbeitet.³²

In 2 Kor 5,10 rechnet Paulus sich selbst zu denen, die einst „vor dem Richterstuhl Christi offenbar werden müssen“, damit ihnen für das, was sie „Gutes oder Schlechtes getan“ haben, vergolten wird. Die Möglichkeit, dass auch er für seine Fehlleistungen Strafe empfangen könnte, hatte er also offenbar im Blick gehabt. Dass er aber um sein Heil gebangt hätte, ist nicht nur kaum vorstellbar; der Text gibt darauf auch keinerlei Hinweis.

2.) In Röm 2,5–11 gibt Paulus im Rahmen einer Scheltrede wider einen fiktiven Gesprächsgegner, anscheinend einen Juden, folgende Beschreibung der gerichtlichen Beurteilungskriterien:

(5) In deinem Starrsinn und unbußfertigen Herzen häufst du dir Zorn auf für den Tag des Zorns und der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes, (6) der einem jeden nach seinen Werken vergelten wird: (7) Ewiges Leben den einen, die im Beharren am guten Werk Herrlichkeit und Ehre und Unvergänglichkeit suchen, (8) Zorn und Grimm aber denen, die aus Selbstsucht (handeln) und der Wahrheit ungehorsam sind, aber der Ungerechtigkeit gehorchen. (9) Bedrängnis und Angst über jede Seele eines Menschen, der

31 Vgl. etwa L. Mattern, Das Verständnis des Gerichtes bei Paulus, AThANT 47, Zürich, Stuttgart 1966, S. 214 und passim; knapp auch P. Stuhlmacher, Biblische Theologie des Neuen Testaments, Bd. I, Göttingen 1992, S. 381.

32 In 2 Kor 11,15 geht es ebenfalls um einen solchen Sonderfall. Auch bei den Warnungen vor Rücksichtslosigkeit im Umgang mit Speisetabus in Röm 14 (mit Gerichtsmotiven in V. 10–12 und V. 23) könnte die Sorge um den Bestand der Gemeinde leitend sein.

das Böse wirkt, des Juden zunächst und auch des Griechen, (10) Herrlichkeit aber und Ehre und Friede einem jeden, der das Gute wirkt, dem Juden zuerst und auch dem Griechen; (11) denn bei Gott gibt es kein Ansehen der Person.

K. Yinger gehört nun nicht zu denjenigen, die diese allgemeinen, regelhaften Gerichtsaussagen auf eine Menschheit *remota gratia* und *extra Christum* beschränkt sehen, für die die Aussicht auf ewiges Leben eine rein theoretische Möglichkeit bleibt, weil sie das geschuldete gute Werk nicht erbringt; er sieht hier vielmehr genau die Kriterien formuliert, nach denen am Ende auch Christinnen und Christen gerichtet werden,³³ und zwar so, dass der Zorn eine ebenso reelle Möglichkeit bleibt wie Ehre und Friede. Wenn sich freilich nachweisen ließe, dass Paulus hier nur die vorchristliche, vom Christusgeschehen noch unberührte Menschheit im Blick hat, dann läge die Vermutung nahe, dass er für das Gericht, vor dem sich die Gläubigen verantworten müssen, mit anderen Kriterien rechnete.

Was für diese zweite Lesart von Röm 2,5–11 spricht, ist vor allem der weitere Kontext der Passage, der durchgehend von der Verlorenheit der vorchristlichen Menschheit handelt,³⁴ gerahmt von den Eckaussagen in 1,18, dass „Gottes Zorn vom Himmel her offenbar ist über alle menschliche Sünde und Gottlosigkeit“, und 3,20, dass „aus Gesetzeswerken kein Fleisch vor ihm gerechtfertigt werden wird“. Diese abschließende Feststellung liefert ein treffendes Resümee aus einer Serie von Schriftzitaten in 3,10–18, die in immer neuen Variationen belegen, dass alle, Juden wie Griechen, ausnahmslos Sünder sind. Und damit ist klar, dass sie die in dem Gerichtsausblick in 2,6–11 *theoretisch* eröffnete Heilsperspektive *faktisch* verfehlt haben, aus welchen Gründen auch immer.³⁵ Dass es im Rahmen des Gedankengangs von 1,18–3,20 irgend jemanden geben könnte, der tatsächlich aufgrund seiner guten Werke im Gericht das Leben gewinnt, scheint von diesem Abschluss her ausgeschlossen.

Die These übrigens, dass Paulus in Röm 2,6–11 auch Gläubige im Blick habe, die mit ihren Werken im Gericht *bestehen* werden, verbindet sich für Yinger unvermeidlich damit, dass er in 3,20 den Ausdruck ἔργα νόμου mit der *New Per-*

33 Ältere Vertreter dieser Auffassung referiert und diskutiert R. Bell, *No one seeks for God: An Exegetical and Theological Study of 1.18–3.20*, WUNT 106, Tübingen 1998, S. 257–262 (A. Schlatter, H. Ridderbos, C. H. Cosgrove, T. R. Schreiner). Sie findet sich auch schon bei den Reformatoren; vgl. die Hinweise bei H. Braun, *Gerichtsgedanke und Rechtfertigungslehre bei Paulus*, Leipzig 1930, S. 19–22.

34 Hinweise auf die durch Christus eröffnete neue Wirklichkeit (vgl. Röm 3,21ff.) finden sich in diesem Abschnitt, wenn überhaupt, nur marginal: Mit κατὰ τὸ εὐαγγέλιόν μου in 2,16 ist ein theologischer Erkenntnisgrund bezeichnet, kein Wirkprinzip am behandelten Gegenstand selber. Mit den ἔθνη, die nach 2,14, ohne das Gesetz zu besitzen, in natürlicher Weise tun, was des Gesetzes ist, könnten antizipierend bereits Gläubige aus den Völkern im Blick sein; möglich ist aber ebenso, dass Paulus hier als Kontrastfolie für die Sünden ungläubiger Juden ein Wohlverhalten ungläubiger Nichtjuden projiziert, das er faktisch gar nicht für möglich hält.

35 Auf diese Gründe geht Paulus in Röm 1,18ff. und 7,7ff. näher ein.

spective auf Gebote beschränkt, die als jüdische Identitätssymbole fungieren.³⁶ Denn wenn es Menschen gibt, die nach 2,13 tatsächlich als „Täter des Gesetzes (ποιηταὶ νόμου) gerechtgesprochen werden“, dann kann Paulus das in 3,20 mit der Behauptung, dass „aus Gesetzeswerken *kein* Fleisch gerechtgesprochen“ werde, nicht gut verneint haben. 3,20 muss man dann vielmehr so interpretieren: „Jüdisches Brauchtum, verstanden als Garantieerklärung für Israels Erwählung, bringt niemanden zur Gerechtigkeit.“ Dazu sinngemäß in Klammern: „Man muss schon, wenn man im Gericht bestehen will, beharrlich nach *guten Werken* streben.“ Was sich zugunsten einer solchen Deutung von 3,20 anführen lässt, ist vor allem der weitere Argumentationsgang von Röm 2. Im Dialog mit seinem fiktiven jüdischen Gegenüber bringt hier Paulus tatsächlich die Rede auf einen typischen jüdischen „identity marker“, die Beschneidung. So heißt es in 2,25: „Die Beschneidung ist zwar nützlich, wenn du das Gesetz tust. Wenn du aber ein Übertreter des Gesetzes bist, ist deine Beschneidung zur Vorhaut geworden“, usw. Wenn sich 3,20 hier unmittelbar anschliesse, ergäbe die *New-Perspective*-Lesart einen guten Sinn: „Durch den bloßen Besitz von Statussymbolen wird niemand vor Gott gerecht.“ Aber 3,20 folgt auf die biblische Sündentafel von 3,10–18. Deshalb ist die herkömmliche Lesart, wonach durch das *Tun des Gesetzes* niemand gerecht wird – weil faktisch niemand dieses Tun zuwege bringt –, die wahrscheinlichere. –

Mit diesem kritischen Seitenblick auf die *New Perspective* selbst sind wir schon beinahe bei dem zweiten Beitrag angelangt, den ich hier vorstellen möchte, die 2002 erschienene Doktorarbeit des englischen Neutestamentlers Simon Gathercole, der an der Universität von Aberdeen unterrichtet. Sie hat ihren klangkvollen Titel aus Röm 3,27 entlehnt: „Where is Boasting?“³⁷

Auch bei Gathercole kehren die Werke zurück. Wie bei Yinger besteht die erste Hälfte der Untersuchung aus einer breit gefächerten Dokumentation der Motive von Vergeltung und Endgericht in der jüdischen Literatur von den alttestamentlichen Apokryphen bis zu den frühen Rabbinen.³⁸ In der zweiten Hälfte seines Buches, dem Paulusteil, nimmt Gathercole dann aber, anders als Yinger, die Vergeltung nicht als ein Element der *paulinischen* Soteriologie in den Blick, sondern, ganz traditionell, als einen Wesenszug der von Paulus porträtierten *jüdischen* Frömmigkeit. Nach Gathercole beruhen die Heilserwartungen des Judentums tatsächlich zu einem großen Teil auf Gesetzesgehorsam, guten Werken und einem Urteil nach Werken im Endgericht, und in den Auseinandersetzungen des Paulus mit der jüdischen Frömmigkeit seiner Zeit ist eben dies auch durchgängig erkennbar.

36 Yinger, Paul, S. 169–175.

37 S. Gathercole, *Where is Boasting? Early Jewish Soteriology and Paul's Response in Romans 1–5*, Grand Rapids, Cambridge 2002.

38 Bemerkenswerterweise enthält dieser Teil auch einen Überblick über Vergeltungsmotive in den Evangelien und weiteren neutestamentlichen Texten.

Das ist nun gar nicht mehr die Position der *New Perspective*. Und würde Gathercole nicht immer wieder betonen, dass er die grundlegende Bedeutung des Erwählungsgedankens für die jüdische Soteriologie keineswegs bestreitet, könnte man fast den Eindruck gewinnen, er strebe zu längst preisgegebenen Forschungspositionen zurück. Was dabei aufhorchen lässt, ist aber vor allem dies: Der Doktorvater, der die Untersuchung betreut hat, ist J. D. G. Dunn. Das heißt nun zwar nicht, dass Dunn diesen Umschwung selbst mitvollzogen hätte; es heißt aber, dass das Buch von einem Insider stammt, der mit der *New Perspective* aus nächster Nähe vertraut ist. In der Tat kann man beim Lesen immer wieder bemerken, mit welcher ungewöhnlichen Sensibilität und Fairness Gathercole die exegetischen Detailentscheidungen der *New Perspective* diskutiert. Manche dieser Entscheidungen beweisen auf dem Prüfstand seiner Kritik sogar eine erstaunliche Widerstandsfähigkeit. Und genau das macht seine Arbeit so interessant.

Für den Paulusteil der Untersuchung hat Gathercole die Kapitel Röm 1–5 als Textbasis gewählt; hieraus stammen auch die beiden Beispiele, die ich referieren möchte:

1.) Zuerst derjenige Textabschnitt, bei dem mir Gathercole leichter die Oberhand zu gewinnen scheint, Röm 3,27–4,10. Wenn man 3,27–29 im Sinne der *New Perspective* verstehen will, müsste man den Passus ungefähr so paraphrasieren:

(27) Wo bleibt nun der (jüdische) Selbstruhm? Er ist ausgeschlossen. Durch welches Gesetz? (Etwa das) der jüdischen Statussymbole (τῶν ἔργων)? Nicht doch! Sondern durch das Gesetz des Glaubens. (28) Wir sind nämlich überzeugt, dass ein Mensch durch Glauben gerechtesprochen wird, ohne Rücksicht auf jüdische Statussymbole (χωρὶς ἔργων νόμου). (29) Oder ist Gott nur (der Gott) der Juden? Nicht auch (der Gott) der Völker? Ja, auch (der Gott) der Völker!

Was stark zugunsten einer solchen Deutung spricht, ist die ausdrückliche Kontrastierung von Juden und Heiden in V. 29. Wer meint, das Heil sei Israel schon durch den Besitz der Tora verbürgt, übersieht, dass Gott den anderen Völkern ebenso verbunden ist wie Israel, und befindet sich deshalb im Irrtum. Wenn man dagegen ἔργα νόμου in V. 28 traditionell im Sinne einer nicht erbrachten Gehorsamsschuld versteht, wirkt der Übergang zu V. 29 weit weniger schlüssig.³⁹ Gathercole stellt darum auch gar nicht in Frage, dass Paulus mit dem „Rühmen“ in V. 27 auf das jüdische Erwählungsbewusstsein anspielt. Er fügt nur ergänzend hinzu, dass dieses Erwählungsbewusstsein auch die Erwartung einschließt, dass Gott die Israeliten, anders als die Völker, im Endgericht aufgrund ihres Torage-

39 Auch dass der Ausschluss des Rühmens nach V. 27 nicht durch „das Gesetz der Werke“ geschieht, scheint sich im Sinne der *New Perspective* leichter verstehen zu lassen. Steht das reformatorisch verstandene, den Sünder überführende Gesetz im Blick, so läge das Gegenteil jedenfalls näher: *Dieses Gesetz schließt* nämlich jeden menschlichen Selbstruhm aus. Zum Problem vgl. U. Wilckens, Der Brief an die Römer, 1. Teilband, EKK VI/1, Zürich u. a., 3. Aufl. 1997, S. 246f.

horsams freisprechen werde.⁴⁰ Der Ausdruck „Gesetz der Werke“ sei hier eine Kurzformel dafür, dass Juden sich auf ihre Toraobservanz verlassen, statt an Gottes Verheißungen zu glauben.⁴¹

Weiter mit den Ausführungen über Abraham in Röm 4. Die Position, die Paulus selbst vertritt, ist klar: Abraham liefert ein schlagendes Beispiel für eine Gerechtsprechung allein aus Glauben ohne Rücksicht auf Werke des Gesetzes. Die Frage ist aber, was für ein Bild von Abraham Paulus damit zurückweist: Wenn er in 4,2 in einer etwas sperrigen Formulierung den Gedanken verwirft, dass sich Abraham einer Gerechtsprechung „aus Werken“ gerühmt haben könnte – wendet er sich damit gegen den Irrtum, Abraham sei aufgrund seines *Gehorsams* gerechtgesprochen worden, *oder* gegen den Irrtum, Abraham habe sein Vertrauen auf sein durch die *Beschneidung* dokumentiertes *Erwähltsein* gegründet?

Vertreter der *New Perspective*, die letzteres annehmen,⁴² können sich dabei auf V. 10 stützen: Paulus führt hier den Gegenbeweis mit dem Argument, dass Abraham in Gen 15,6, als er gerechtgesprochen wurde, ja noch nicht beschnitten war. Gathercole verweist dagegen auf die antike jüdische Rezeption der Abrahamerzählung, in der der Erzvater immer wieder als leuchtendes Vorbild eines tatkräftigen Gehorsams erscheint, auch im Zusammenhang mit der Spitzenaussage von der Glaubensgerechtigkeit in Gen 15,6.⁴³ Für beide Deutungen von Röm 4,2 lassen sich also wichtige Anhaltspunkte geltend machen.

In 4,4–5 fügt Paulus zur Erläuterung von Gen 15,6 hinzu: „Dem *Arbeitenden* aber wird der Lohn nicht nach Gnade berechnet, sondern nach Schuldigkeit. Dem aber, der nicht *arbeitet*, (sondern) an den glaubt, der den Gottlosen gerechtspricht, wird sein *Glaube* zur Gerechtigkeit angerechnet.“ Das herkömmliche Verständnis der paulinischen Darstellung jüdischer Soteriologie scheint hier auf der Hand zu liegen: Spricht Paulus in V. 4 nicht explizit von einem Menschen, der sich nicht auf Gnade angewiesen sieht, weil er für sein Tätigsein leistungsbezogen entlohnt wird?⁴⁴ Aber auch die *New Perspective* ist um eine kohärente Auslegung von V. 4 nicht verlegen; nur findet sie hier nicht eine verfehlte jüdische Frömmigkeitshaltung widerspiegelt;⁴⁵ sie sieht vielmehr den Vorgang der Anrechnung erläutern: Das λογίζεσθαι des Glaubens zur Gerechtigkeit muss man sich gerade so vorstellen wie die Berechnung der Vergütung eines Lohnar-

40 Vgl. Gathercole, Boasting, S. 225f.

41 Vgl. ebd. S. 229, unter Rekurs auf Röm 9,30–10,4.

42 Hinweise ebd. S. 232f.

43 Ebd. S. 234–242 sowie 248: „The Jewish expository tradition, summarized by Paul in Romans 4:2, asserts that works were the means whereby Abraham (and thus Israel) was justified and declared to be a friend of God: obedience was not just an indication of covenant membership.“

44 Gathercole (ebd. S. 245) sieht in diesem Arbeiter den fiktiven jüdischen Gesprächspartner aus Röm 2 wiederkehren.

45 Daher die Etikettierung der abgelehnten Deutung von 4,4 als „mirror reading“; vgl. ebd. S. 244 und öfter.

beiters, nur dass dabei an die Stelle des Arbeitens der Glaube und an die Stelle des Lohnes die Gerechtigkeit tritt.⁴⁶

Auf Schwierigkeiten stößt dieses Verständnis des Abrahambeispiels erst in den folgenden Versen: Wenn Gott nach V. 5 seine Gnadengerechtigkeit dem „Gottlosen“, dem ἄσεβής, erweist, so besteht dessen Gottlosigkeit wahrscheinlich nicht in einem Mangel an Erwähltheit und entsprechenden Statussymbolen, sondern in einer mangelhaften Lebensführung; das legt schon der lexikalische Gehalt von ἄσεβεια nahe, und selbst Dunn versteht hier unter dem ἄσεβής ohne weiteres den „Sünder“.⁴⁷ Bestätigt wird diese Deutung durch das Psalmzitat in V. 7+8: „Selig, wessen Sünden vergeben wurden“ usw. Spätestens hier kann kein Zweifel mehr bestehen, dass es Paulus bei der Rechtfertigung aus Glauben entscheidend um die Beseitigung von Sündenschuld geht.

Gathercole weist darauf hin, dass Paulus das Psalmwort David in den Mund legt, der im Sinne der *New Perspective* ein ausgesprochen unpassendes Beispiel liefert: „David erscheint hier trotz seiner Beschneidung, seiner Sabbatruhe und seiner koscheren Mahlzeiten als ein Mensch, der wegen seines Ungehorsams keine Werke hat.“⁴⁸ Vielleicht könnte man hier entgegnen, dass Paulus am Beispiel Davids ja gerade die *Unhaltbarkeit* einer bestimmten Form von Erwählungsbewusstsein aufzeigen will – jüdische Statussymbole sind nutzlos, es kommt auf Vergebung an. Von einem verkehrten Erwählungsbewusstsein spricht Paulus hier freilich nicht; er spricht von Sünde; Sünde aber ist das Verfehlen von Gehorsam gegen Gott. Damit aber ist das Thema der Beurteilung der Menschen nach ihrem Tun und Lassen unmissverständlich angesprochen.

Treffen diese Beobachtungen zu, dann ist es kaum wahrscheinlich, dass bei dem Motiv der „Werke“ in 3,27.28 und 4,2 der Gesichtspunkt der tätigen Erfüllung des Gesetzes keine Rolle spielt. Denn hätte sich Paulus hier tatsächlich nur gegen ein hybrides Erwählungsbewusstsein wenden wollen, wäre die Thematisierung von Sünde und Vergebung in V. 5–8 ein unerklärlicher Gedankensprung. Wahrscheinlicher ist, dass Paulus den nach traditionell jüdischer Auffassung zum Heil führenden, nach seinem eigenen Dafürhalten aber niemals wirklich erbrachten Gesetzesgehorsam mit dem Stichwort von vornherein in den Blick nimmt.

2.) Mein zweites Beispiel aus Gathercoles Exegese lässt sich knapper abhandeln; allerdings scheinen in diesem Fall die besseren Argumente bei der *New Perspective* zu liegen. Es geht um das Kernstück der schon erwähnten Scheltrede gegen einen fiktiven jüdischen Streitgegner in Röm 2, die Verse 17–24. Zweimal steht hier das Verb καυχάομαι, „sich rühmen“, einmal am Anfang und einmal am Ende:

46 Vgl. J. D. G. Dunn, Romans 1–8, WBC 38A, Dallas 1988, S. 204.

47 Vgl. das Zitat bei Gathercole, Boasting, S. 245 unten.

48 Ebd. S. 247: „David although circumcised, sabbatarian and kosher, is described as without works because of his disobedience.“

(17) Wenn aber du dich Jude nennst und dich auf das Gesetz verlässt und dich Gottes rühmst (18) und (seinen) Willen kennst und zu prüfen verstehst, worauf es ankommt, belehrt aus dem Gesetz, (19) und dir zutraut, selber ein Führer von Blinden zu sein, ein Licht für die in der Finsternis, (20) ein Erzieher der Unverständigen, ein Lehrer der Unmündigen, da du im Gesetz die Verkörperung der Wahrheit und der Erkenntnis besitzt – (21) der du also einen anderen belehrst, belehrst du dich selber nicht? Der du verkündigst, man dürfe nicht stehlen, stiehlt? (22) Der du sagt, man dürfe nicht ehebrechen, brichst die Ehe? Der du die Götzen verabscheust, begehist Tempelraub? (23) Der du dich des Gesetzes rühmst – durch die Übertretung des Gesetzes beleidigst du Gott! (24) Denn *euret wegen wird Gottes Name gelästert unter den Völkern*, wie geschrieben steht (Jes 52,5).

Der fiktive Adressat dieses Donnerwetters *rühmt sich* also, und das gleich doppelt: er rühmt sich Gottes, er rühmt sich des Gesetzes – auch wenn er dazu, wie Paulus ihm klar macht, keinen Anlass hat. Gathercole versucht nun dieses Rühmen noch präziser zu fassen. Dazu greift er zurück auf 2,5, wo Paulus dem Gescholtenen Starrsinn und Unbußfertigkeit vorwirft, und deutet diese Unbußfertigkeit als das selbstsichere, aber trügerische Gefühl, die Gebote der Tora in hinreichendem Maße erfüllt zu haben.⁴⁹ Der Irrtum des Gescholtenen läge folglich darin, dass er sich, im Gegensatz zu den Sündern, die er belehren will, für frei von Sünden hält.⁵⁰ Was Paulus attackiert, wäre demnach eine törichte Zuversicht angesichts des bevorstehenden Gerichts, eine Zuversicht, die sich nicht nur auf das Erwähltsein Israels gründet, sondern auf die vermeintliche eigene Erfüllung der Tora.⁵¹

Es scheint aber, dass Gathercole in diese paulinische Karikatur eines eingebildeten Juden mehr hineinlegt, als sie herzugeben vermag. Denn dass sich der Gescholtene für moralisch vollkommen hält, unterstellt ihm Paulus gar nicht; er erscheint vielmehr als jemand, der seine Sünden gleichgültig ignoriert. Und diese Sünden sind derart skandalös, dass die Gleichgültigkeit des Mannes schwerlich auf dem Irrtum beruhen kann, er sei für das Endgericht hinreichend mit guten Werken gerüstet. Sie kann vielmehr nur von daher rühren, dass er die Pflicht zum Gehorsam, zur tätigen Erfüllung der Gebote, nicht ernst nimmt. Damit aber entspricht er wesentlich besser dem Klischee eines hybriden Erwählungsbewusstseins als dem einer vergeltungsorientierten Werkgerechtigkeit. Wenn er sich des Gesetzes rühmt, so offenbar nicht deshalb, weil er sein Heil durch eine möglichst getreue Erfüllung des Gesetzes erreichen will, sondern deshalb, weil er meint, durch den Besitz des Gesetzes bereits im Heil zu sein. Eben das aber besagt die *New Perspective*.

Das Beispiel von Röm 2,17–24 ist deshalb so lehrreich, weil die paulinische Polemik gegen ein jüdisches Rühmen eine empfindliche Schwachstelle des her-

49 Gathercole, Boasting, S. 209f.

50 Ebd. S. 210: „Where his mistake arises is in thinking that he is not guilty of sin as well.“

51 Ebd. S. 214f.: Paulus „is opposing a Jewish confidence at the final judgment that is based on election in conjunction with obedient fulfillment of Torah.“

kömmlichen Verständnisses von jüdischer Werkgerechtigkeit bloßlegt. In älteren christlichen Darstellungen kann man oft lesen, dass die jüdische Erwartung eines Endgerichts, bei dem über Heil oder Verdammnis entschieden werde, den einzelnen Frommen niemals die Empfindung von Heilsgewissheit erlaubte, weil der Ausgang des Gerichts nicht vorhersagbar war.⁵² Wie aber lässt sich diese systembedingte Ungewissheit mit dem von Paulus kritisierten Selbstruhm vereinbaren? R. Bultmann, der jenes traditionelle Verständnis von jüdischer Werkgerechtigkeit teilte, interpretierte auf dieser Grundlage das Rühmen als eine Haltung, die „vor Gott ... auf sich selbst stehen will“.⁵³ Wie sich aber solches Vertrauen auf eigene Leistung mit dem ungewissen Ausgang des Gerichts zusammenreimt, bleibt dabei offen. So scheint die *New Perspective* mit ihrer These vom jüdischen Erwählungsbewusstsein und seinen rituellen Statussymbolen die paulinische Kritik am Rühmen wohl doch leichter erklären zu können. Wenn Gathercole gerade diese Kritik des Rühmens zum Angelpunkt seiner Auseinandersetzung mit der *New Perspective* macht, so hat er damit also gewiss nicht den einfachsten Weg gewählt. Aber ich denke, dass dies durchaus für seinen Ansatz spricht. –

Nach diesen sehr vielfältigen Eindrücken und Beobachtungen, die sich bei der Lektüre von Gathercoles und Yingers Arbeiten ergeben haben, verbietet es sich natürlich, hier mit einem eindeutigen Urteil über die Angemessenheit oder Unangemessenheit der *New Perspective* zu schließen. Auch wenn die Diskussion mit diesen beiden Beiträgen ein gutes Stück vorangekommen ist, scheint sie mir doch nach wie vor völlig offen. Ans Ende meiner Ausführungen möchte ich deshalb lieber einige sehr persönliche Worte stellen, mit denen – in einer demnächst erscheinenden Zwischenbilanz zur *New Perspective*⁵⁴ – James Dunn selbst zu dem Problem der Werke und des Gerichts in der paulinischen Theologie Stellung nimmt:

„Ich möchte keineswegs behaupten, dass Paulus ein synergistisches Heilsverständnis hatte; an einer pelagianischen oder semipelagianischen Paulusinterpretation liegt mir durchaus nicht. Vielmehr hege ich keinen Zweifel, dass ich und alle anderen, die an Christus glauben, unser Leben lang und bis ans Ende in Demut vor ihn treten werden mit den Worten: ‚Herr, wir kommen zu deinem Tisch im Vertrauen auf dein Erbarmen und nicht aus eigener Würdigkeit. Wir sind es nicht wert, auch nur die Brocken unter deinem Tisch aufzulesen, doch ist es dein Wesen, immerdar Erbarmen walten zu lassen, und darauf verlassen wir uns.“

52 Ältere Belege (Ferdinand Weber, Wilhelm Bousset) bei F. Avemarie, *Tora und Leben: Untersuchungen über die Heilsbedeutung der Tora in der frühen rabbinischen Literatur*, TSAJ 55, Tübingen 1996, S. 13f. bzw. 22.

53 ThWNT III, 649, s. v. *καυχάομαι*.

54 The New Perspective: whence, what and whither?, in: J. D. G. Dunn, *The New Perspective on Paul. Collected Essays*, WUNT, Tübingen 2005; Dunn setzt sich hier eingehend auch mit der Kritik von Gathercole auseinander. Das Zitat, das ich hier aus dem Englischen übersetze, findet sich in Abschnitt 4.3 („Judgment according to works“, mit Anm. 361) und nimmt den Wortlaut eines Gebets aus der Abendmahlsliturgie auf.

Friedrich Avemarie: The return of works: new developments in discussion of the 'new perspective on Paul'

Having been generally marginalised in the pioneer works of the New Perspective on Paul, the theme of a judgment according to works¹ surprisingly comes into focus again in two recent contributions. Kent Yinger, *Paul, Judaism, and Judgment According to Deeds* (1999), transfers the two-phases pattern of 'covenantal nomism' used by E. P. Sanders to describe the soteriology of ancient Judaism, to Pauline theology in order to explain the divergence between a doctrine of pure grace on the one hand and the threats of an ultimate judgment even upon believers on the other. Simon Gathercole, *Where is Boasting?* (2002), shows by pertinent ancient Jewish texts and by a careful reading of Romans 1-5 in the mirror of its New Perspective interpreters that in ancient Judaism as well as in Paul's denial of a justification 'from works of the law', the idea of an ultimate vindication of the righteous through fulfilment of the Torah is of much higher importance than is commonly admitted by New Perspective exponents.

Wilhelm Lütgert und seine Studien zu den Gegnern der Apostel

„Die Freiheit, welche Christus gibt,
ist nicht heidnische Gesetzlosigkeit.“

(Wilhelm Lütgert in seinem Galaterkommentar im Jahr 1919)

Teil 1: Wilhelm Lütgert – Leben, Werk, Theologie

Wilhelm Lütgert (1867–1938)

Wilhelm Lütgert¹ (geb. 9.4.1867 in Heiligengrave in Ostprienitz, † 21.2.1938 in Berlin) studierte nach dem Abitur 1886 Theologie in Greifswald unter den Vertretern der sog. „Greifswalder Schule“², nämlich dem Professor für Systematische Theologie Hermann Cremer (1834–1903) und unter seinem späteren lang-

1 Über Lütgert vgl. Paul Althaus, Gerhard Kittel, Hermann Strathmann, Adolf Schlatter und Wilhelm Lütgert zum Gedächtnis, BFChTh 40, Gütersloh: C. Bertelsmann 1938, 41–55; darin Hermann Strathmann: Wilhelm Lütgert als Theologe, 41–44; Adolf Schlatter: Adresse zu Wilhelm Lütgerts 70. Geburtstag (9. April 1937), 44–47 und Lütgerts autobiografische Notizen: Wilhelm Lütgert, Antwort, 48–55, auch separat gedruckt als Wilhelm Lütgert, Antwort auf die mir am 7. Mai überreichte Adresse, Gütersloh: C. Bertelsmann 1935; Horst Stephan, Martin Schmidt: Geschichte der deutschen evangelischen Theologie seit dem deutschen Idealismus, Berlin: Walter de Gruyter 1973³, 376–377, 431, 444 u. ö. (siehe Register); Werner Neuer: Lütgert, Wilhelm (1867–1938), ELThG 2, 1278–1279; Werner Neuer: Einführung, (ohne S.) in: Wilhelm Lütgert: Schöpfung und Offenbarung, Nachdruck, Gießen, Basel 1984, 1–9 erweitert als Wilhelm Lütgert: Eine kleine Einführung in Leben und Werk eines vergessenen Theologen, JETH 1, 1987, 108–124; Gerhard Bially: Wilhelm Lütgerts These vom ‚Zweifrontenkrieg‘ des Paulus gegen Nomisten und Enthusiasten, Wuppertal: Magister der Theologie, 2000 (unveröffentlicht), 7–22; Walter Sparr, Wilhelm Lütgert, TRE XXI, 497–500, 1991 (mit Liste der Hauptwerke); Wilhelm Lütgert, <http://www.catalogus-professorum-halensis.de/luetgertwilhelm.html>; Jochen Eber: Lütgert, Wilhelm, BBKL XVI, 2000: 870–874 (dort weitere Lit. über Lütgert), mit der bisher längsten Bibliografie. Nachzutragen wäre dort z. B. Wilhelm Lütgert: Union und Bekenntnis, 32–43 in: Adolf Schlatter, Wilhelm Lütgert, Hermann Strathmann: Müssen wir heute lutherisch oder reformiert sein? Beiträge zur Frage einer neuen kirchlichen Einheit, Essen: Freizeiten-Verlag 1936. Eine vollständige Bibliographie ist durch Peter Müller im Rahmen einer Basler Dissertation in Arbeit.

2 Dieser „Schule“ sollte er später selbst angehören, wenn man diese Gruppe gleichgesinnter, aber sehr unterschiedlicher Professoren überhaupt „Schule“ nennen will, da eigentlich jeder für sich steht und es nur um eine intensive Zusammenarbeit ging.

jährigen Freund und Mitarbeiter, dem Schweizer Adolf Schlatter (1852–1938). Nach seinem Wechsel nach Berlin hörte er neben Vorlesungen bei Adolf von Harnack auch Geschichte bei Heinrich von Treitschke. Nach den theologischen Examina forderte ihn Cremer zur Promotion auf. 1892 folgte diese Lizentiat in Systematische Theologie³ mit dem Thema „Die Methode des dogmatischen Beweises in ihrer Entwicklung unter dem Einfluss Schleiermachers“, 1892 die Habilitation in neutestamentlicher Exegese mit dem Thema „Das Reich Gottes nach den synoptischen Evangelien“, 1895 erhielt er eine bezahlte außerordentliche Professur für Neues Testament.

1898 heiratete Lütgert Martha Sellschopp, mit der zusammen er als fürsorglicher und warmer Vater sieben Kinder großzog. 1901 wurde er wie damals üblich zusätzlich für seine Untersuchung „Die Johanneische Christologie“ von 1899 promoviert, 1902 ordentlicher Professor für Neues Testament, damit er nicht als Systematiker nach Erlangen ging. Erst ein Jahrzehnt später erhielt er dann 1913 als Nachfolger von Martin Kähler die lang ersehnte Professur für Systematische Theologie und wurde Ephorus der Halleschen Konvikte. 1929 wechselte er nach Berlin und wurde dort Systematiker und Direktor des Theologischen Seminars.

1934 sprach er sich in einem Gutachten gegen die Anwendung des Arierparagraphen auf die Kirche aus, weswegen sich die Gauleitung der NSDAP bei der Regierung beschwerte. 1935 wurde er des Amtes enthoben und erhielt Vorlesungsverbot.⁴ 1936 wurden zwei Vorträge verboten, bevor er sie halten konnte,⁵ worauf er sie drucken ließ. Er nahm an illegalen Prüfungen der Bekennenden Kirche teil,⁶ obwohl er dem dortigen Einfluß Barths sehr skeptisch gegenüberstand. Die wohl im Detail wesentlich kompliziertere Sachlage wurde erstmals von Peter Müller aufgrund der Akten untersucht und wird in Kürze von ihm dargelegt werden. 1938 starb Lütgert im Alter von 70 Jahren nach kurzer, schwerer Krankheit.

Plädoyer für die Aufarbeitung Lütgerts

Mit diesem Beitrag möchte ich insbesondere evangelikalen Theologen das Studium der exegetischen Werke Lütgerts und die Aufarbeitung seiner Forschungsleistung anempfehlen.

Ich selbst habe Lütgert diesbezüglich viel zu verdanken. Namentlich habe ich Lütgerts Sicht der Korintherbriefe in verschiedenen Aufsätzen und Untersuchun-

3 Der damalige lic. theol. ist die Entsprechung zum heutigen Dr. theol.

4 Dies wird oft angegeben (z. B. Werner Neuer: Lütgert, Wilhelm, JETH, 199–120 und Jochen Eber: Lütgert, Wilhelm, aber Quellenbelege dafür liefert nur Bially: Lütgerts These, 16–17.

5 Das wird in allen biografischen Beiträgen erwähnt, aber Quellen dafür konnte ich keine ausmachen.

6 Ebd., 120.

gen zum Korintherbrief verwertet⁷, und seine „Ethik der Liebe“ und seine Sicht von „Schöpfung und Offenbarung“ häufig in meiner „Ethik“ aufgenommen⁸, Lütgerts Sicht des Römerbriefes habe ich meiner Darstellung zum Römerbrief zugrunde gelegt.⁹ Mein Buch „Gesetz und Geist“ ist eine adaptierte und modernere Fassung der Untersuchung Lütgerts zum Galaterbrief und ihm deswegen gewidmet.¹⁰

Unsere Aufgabe kann es hier nicht sein, der Exegese jedes einzelnen von Lütgert diskutierten Verses oder Buches nachzugehen. Auch können wir die Einleitungsfragen und Auslegungsgeschichte der von Lütgert diskutierten neutestamentlichen und frühkirchlichen Bücher nicht nachzeichnen oder ihren aktuellen Stand darlegen. Ja, es kann aus Platzgründen noch nicht einmal darum gehen, Lütgerts Auffassungen zu aktualisieren oder Alternativen vorzuschlagen. Denn das hieße, die Einleitungs- und Auslegungsfragen etwa der Hälfte des Neuen Testaments aufzurollen. Außerdem bin ich Systematiker, nicht Exeget, auch wenn ich davon überzeugt bin, daß keine – zumal evangelikale – systematische Theologie ohne die ständige Korrektur durch die Exegese entwickelt werden kann und darf und deswegen jeder Systematiker in der Auslegung des Alten und Neuen Testaments gut zu Hause sein sollte.¹¹

Seine Hauptthemen

Viele Anregungen und Forschungsbereiche Lütgerts harren der Aufarbeitung – insbesondere durch evangelikale Theologen. Lütgerts zentrale Themen waren 1. die Kritik des Idealismus – dieser Themenkomplex und sein monumentales Werk

- 7 Z. B. Thomas Schirmacher: Paulus im Kampf gegen den Schleier: Eine alternative Auslegung von 1. Korinther 11,2–16, VKW: Bonn 1997⁴; VTR: Nürnberg 2002⁵; Engl.: Paul in Conflict with the Veil!? Nürnberg: VTR Nürnberg, 2002; ders. Der Christ und die dämonischen Mächte, 100–122 in: Walter Nitsche, Benedikt Peters: Dämonische Verstrickungen – Biblische Befreiung, Dillenburger: CVD 1997³.
- 8 Thomas Schirmacher: Ethik, 7 Bde., VTR: Nürnberg & RVB: Hamburg 2002 ; z. B. zum Naturrecht Bd., 1: 148, zur Liebe 1,200–202 und zum Gewissen 1, 80–81; vgl. auch ders.: Love is the Fulfillment of Law – Essays in Ethics, Hamburg 2001 und ders., Medical Killing – An Evangelical Perspective, Christian Bioethics 9, 2003: 227–244.
- 9 Thomas Schirmacher: Der Römerbrief, 2 Bde, VTR: Nürnberg & RVB: Hamburg 2001², bes. Bd., 1. 32ff und 281–280 und 291–294 und Bd., 2. 14–53 und 242–262.
- 10 Thomas Schirmacher: Gesetz und Geist: Eine alternative Sicht des Galaterbriefes, RVB: Hamburg 1999; Engl.: Law or Spirit? An Alternative View of Galatians, RVB: Hamburg 2001.
- 11 Vgl. dazu meinen Artikel: Romans as a Charter of World Mission: A Lesson in the Relation of Systematic Theology and Missiology. Reflection: An International Reformed Review of Missiology 4, 1993/94, 1/2 (Sept–Nov): 34–39 = International Journal of Frontier Missions 10, 1993, 4 (Oct): 159–162; Niederl. Romeinen: het handvest voor werelzending, ebd., 40–43.

„Die Religion des Idealismus und ihr Ende“¹² harren noch völlig der Aufarbeitung –, 2. die Rückgewinnung der Schöpfungslehre für die Erkenntnislehre und der Natur für die Gotteslehre und 3. die Rückgewinnung der Liebe für die Ethik. Lediglich dieser 3. Bereich ist von einigen ansatzweise aufgearbeitet worden.

„Schöpfung und Offenbarung“, das Hauptwerk zum 2. Thema, könnte Ausgangspunkt für eine grundlegende erkenntnistheoretische Neubesinnung der Evangelikalen werden. Das Werk ist für Werner Neuer¹³ vor allem eine Widerlegung der von Kant ausgehenden These von der Nichterkennbarkeit Gottes.¹⁴ Doch jede Gotteserkenntnis geschieht nur aufgrund von Offenbarung, nicht aus Vernunft allein.¹⁵ Eigentlich ist das Werk „eine Auswertung der erkenntnistheoretisch relevanten Stellen des Neuen Testaments (insbesondere des Johannes-evangeliums)“ und damit ein später Niederschlag seiner Johanneischen Christologie.¹⁶

Ich möchte daneben darauf verweisen, daß es innerhalb und außerhalb dieser Gesamthemen viele Einzelfragen gibt, die eine eingehendere Aufarbeitung lohnen würden. Ich möchte mich auf je ein Beispiel beschränken.

Lütgers Pietismuskritik

Innerhalb seiner Erkenntnislehre ist Lütgers wohlwollende aber tiefeschürfende Pietismuskritik zu finden. Wilhelm Lütger hat in seinem schwer lesbaren, aber wertvollen Werk „Schöpfung und Offenbarung“¹⁷ den modernen Pietismus¹⁸ dafür kritisiert, daß er den Menschen bei seinem Gewissen packt, anstatt in der Evangelisation von Schöpfung und objektiver Offenbarung auszugehen.¹⁹ Der Mensch sündigt als Geschöpf objektiv auch dann, wenn ihm sein Gewissen dies nicht mitteilt. Nur bei einem christlich geprägten Gewissen kann daher die pietistische Evangelisation Erfolg haben. Deswegen darf das Gewissen nicht zu einer eigenen gesetzgebenden Instanz werden.²⁰ Das Evangelium gründet sich nicht

12 Wilhelm Lütger: Die Religion des Idealismus und ihr Ende. 5 Bde., Gütersloh: Bertelsmann 1923–1925.1930 (Nachdruck: Hildesheim: Olms 1967).

13 Werner Neuer: Einführung, (ohne S.) in: Wilhelm Lütger: Schöpfung und Offenbarung, Nachdruck, Gießen, Basel 1984, 9–14.

14 Ebd., 10.

15 Ebd., 11.

16 Ebd., 13.

17 Wilhelm Lütger: Schöpfung und Offenbarung: Eine Theologie des ersten Artikels, BFChTh 2, 34, Gütersloh: C. Bertelsmann 1934, Nachdruck: TVG 232, Gießen: Brunnen 1984.

18 Vgl. zum Gewissensverständnis des Pietismus aus Lütgers Zeit: Chr. Ernst Luthardt: Geschichte der christlichen Ethik, Bd., 1: Bis zur Reformation, Dörffling & Franke: Leipzig 1888, 310–313 u. ö.

19 Wilhelm Lütger: Schöpfung und Offenbarung.

20 Ebd., 278.

auf das Gewissen, sondern auf das Gesetz.²¹ Röm 2 dient der Verurteilung der Juden, nicht der Rechtfertigung der Heiden und ihres Gewissens.²² Und das Kennzeichen des Christen ist gerade nicht das böse, sondern das gute Gewissen.²³

Zur Missionswissenschaft

Nun ein Beispiel für Anregungen in Bereichen, die nicht zu den Forschungsschwerpunkten Lütgerts zählten. Lütgert mußte – die Aussage sei mir als einer, der neben Systematischer Theologie auch Missionswissenschaft lehrt, gestattet – auch für die Missionswissenschaft aufgearbeitet werden. Hochinteressant ist etwa sein Aufsatz „Die Mission als Beweis der Gottheit Jesu.“²⁴ Jesu Gottheit läßt sich nicht durch kluge Schlüsse beweisen.²⁵ Jesus nimmt das Zeugnis von Menschen nicht an, denn nur Gott kann Jesu Gottheit beweisen²⁶: „Solange Jesu Herrschaft über die Welt nicht offenbar ist, ist seine Gottheit dem Zweifel ausgesetzt und auch unsere Anerkennung seiner Gottheit bleibt ein Glaube, der die Zukunft vorwegnimmt.“²⁷

Doch an dieser Stelle wird nun die weltweite Verkündigung des Evangeliums selbst zum Beweis der Herrschaft Jesu. „Der entscheidende Beweis für die Gottheit Jesu ist deshalb die Mission.“²⁸ Deswegen gibt es eine unleugbare Verbindung zwischen dem Christusbekenntnis und der Mission. „Wem darum Jesu Gottheit zweifelhaft wird, dem wird immer auch die Mission zweifelhaft, oder er ersetzt sie durch andersartige Zwecke.“²⁹ Denn „Mit dem Bekenntnis zur Gottheit Jesu ist nicht nur der Erfolg, sondern auch das Motiv der Mission angegeben.“³⁰

Daraus leitet sich für Lütgert auch ab, warum jeder Gewalt in der Mission gewehrt werden muß³¹ und Mission auch nichts damit zu tun, einer Kultur eine andere, und sei sie noch so christlich, aufzuzwingen. Gott möchte die Zustimmung von innen heraus, kein erzwungenes Bekenntnis. „Die Gottheit Jesu wird auch dadurch offenbar, daß die Kirche nicht mit dem Schwerte Mission treibt, sondern

21 Ebd., 37.

22 Ebd., 285.

23 Ebd., 103.

24 Wilhelm Lütgert: Die Mission als Beweis der Gottheit Jesu, 13–21 in: Wilhelm Lütgert: Gottes Sohn und Gottes Geist: Vorträge zur Christologie und zur Lehre vom Geiste Gottes, Leipzig: A. Deichert'sche Verlagsbuchh. 1905.

25 Ebd., 14–15.

26 Ebd., 15.

27 Ebd., 16.

28 Ebd., 16.

29 Ebd., 17.

30 Ebd., 21.

31 Ebd., 17 und 19.

mit dem Worte. Jede Vergewaltigung in der Mission ist eine Verleugnung der Gottheit Jesu.“³²

Die Liebe als Grundlage der Ethik

Schon oft wurde darauf hingewiesen, daß Lütgerts Betonung der Liebe als Ausgangspunkt aller Ethik im protestantischen Bereich nirgends so gründlich und konsequent aufgezeigt wurde. Werner Neuer hat wiederholt Lütgerts Sicht und Ethik der Liebe gewürdigt³³, von der ersten von Adolf Schlatter angeregten³⁴ Studie zur Liebe im Neuen Testament bis zur postum erschienenen Ethik. Lütgert „gelang es einerseits, die Entgegensetzung von Nächstenliebe und Selbstliebe, selbstloser und begehrender Liebe, Agape und Eros zu überwinden, die den Protestantismus von Luther an ... bis in das 20. Jh. hinein ... bestimmt hatte. Andererseits gelang es L. die im Protestantismus weithin herrschende (schon bei Luther zu beobachtende) Identifikation von Gottesliebe und Nächstenliebe zu überwinden und die Eigenständigkeit, Notwendigkeit und das Recht der auf Gott gerichteten Liebe zu sichern.“³⁵

Lütgert hat seine fast vollendete, von seiner Frau herausgegebene Ethik unter dem Titel „Ethik der Liebe“³⁶ konzipiert und entwickelt alle Bereiche der Ethik aus dem biblischen Doppelgebot der Liebe.

Lütgerts Haltung zur historisch-kritischen Methode

Lütgert hat nirgends die historisch-kritische Methode abgelehnt oder eine von der Unfehlbarkeit der Schrift ausgehende Schriftauslegung, wie sie etwa sein Zeitgenosse Benjamin Warfield vertrat, befürwortet. De facto aber ist seine Position frei von jeder historischen Hinterfragung des vorgegebenen Textes, und in Einleitungsfragen stimmt Lütgert immer mit der Tradition überein.

Typisch ist etwa, was er zu Beginn seiner Untersuchung zu den Pastoralbriefen sagt. Er meint, daß man beim gegenwärtigen wissenschaftlichen Stand den paulinischen Ursprung der Briefe nicht voraussetzen kann, fügt aber hinzu: „Ich selbst bin überzeugt davon, daß Paulus der Verfasser der Briefe ist ...“³⁷. Seine

32 Ebd., 17.

33 Am deutlichsten in: Werner Neuer: Lütgert, Wilhelm (1867–1938), ELThG 2, 1278–1279 und Werner Neuer: Einführung, V–VIII in: Wilhelm Lütgert: Die Liebe im Neuen Testament, TVG, Brunnen: Gießen 1986².

34 Werner Neuer: Einführung, 7–18 in: Adolf Schlatter. der Dienst des Christen: Beiträge zu einer Theologie der Liebe. Gießen: Brunnen 1991; 2002, 9; vgl. das ganze Werk selbst als Schlatters Beiträge zur Liebesethik.

35 Werner Neuer: Lütgert, 1278–1279 (Abkürzungen wurden ausgeschrieben).

36 Wilhelm Lütgert: Ethik der Liebe, BFChTh Reihe 2, Bd., 29, Gütersloh: C. Bertelsmann 1938.

37 Lütgert: Die Irrlehrer der Pastoralbriefe, 7.

Untersuchung könne im übrigen möglicherweise diese Position stützen. Damit ist für ihn das Thema erledigt. Ähnliches gilt für Lütterts Untersuchungen zum Johannesevangelium und zu den Johannesbriefen, in denen er sämtlich Johannes für den Autor hält ohne grundsätzlich zu vertreten, daß es nicht auch anders sein könne.

In seinem Aufsatz „Die Glaubwürdigkeit des Christusbildes der Evangelien“³⁸ geht Lüttert, der bekanntlich gründliche Werke zu den synoptischen Evangelien und dem Johannesevangelium verfaßte, davon aus: „Das ganze Christusbild ist bei allen Evangelien dasselbe“³⁹. Dieses hält er für historisch völlig zuverlässig. Viel bezweifelt, aber für ihn historisch wie glaubensmäßig völlig unzweifelhaft ist der Bericht von Jesu messianischem Bekenntnis.⁴⁰ Dasselbe Bild ergibt sich aus seiner Studie „Die Anbetung Jesu“⁴¹.

Ich denke, daß der Umstand, daß Lüttert die Verfasserzuschreibungen des Neuen Testaments und der Frühen Kirche für echt und zuverlässig hielt, für seine Rezeption besonders in der deutschsprachigen historisch-kritischen Forschung sehr hinderlich war.⁴² Gerade deswegen sind meines Erachtens evangelikale Forscher gefordert, das Erbe Lütterts zu erhalten und fortzuschreiben.

Theologie des Biblizismus

Lüttert trat 1936 dafür ein, die konfessionellen Unterschiede nicht durch Kirchenpolitik oder durch liberale oder pietistische Mißachtung des Bekenntnisses zu überwinden sei, sondern durch „Die Theologie des Biblizismus“⁴³. „Die Tatsache dieser biblischen Theologie, die aus der Bibel selbst das Motiv einer Weiterbildung, einer Vertiefung des Verständnisses des Evangeliums sucht, ist die kirchliche Wurzel der Union.“⁴⁴ Er verweist darauf, daß die reformatorische Theologie Luthers, Calvins und anderer von der Auslegung der Bibel ausgingen,

38 Wilhelm Lüttert: Die Glaubwürdigkeit des Christusbildes der Evangelien, 22ff in: ders.: Gottes Sohn und Gottes Geist: Vorträge zur Christologie und zur Lehre vom Geiste Gottes, Leipzig: A. Deichert'sche Verlagsbuchh. 1905.

39 Ebd., 22. Ähnlich 23: „Wir haben ein einziges Christusbild“ (Hervorhebungen fortgelassen).

40 Ebd., 29.

41 Wilhelm Lüttert: Die Anbetung Jesu: BFChTh 8, H. 4, Gütersloh: C. Bertelsmann 1904, 49–66.

42 Werner Georg Kümmel. Das Neue Testament: Geschichte der Erforschung seiner Probleme. Orbis Academicus Verlag Karl Alber: Freiburg, München 1970² erwähnt Lüttert in seiner Geschichte der Erforschung des NT überhaupt nicht. S. 550, Anm. 281 findet sich allerdings der Vorwurf an Lüttert, er habe jemanden in einem seiner Texte nicht erwähnt!

43 Wilhelm Lüttert: Union und Bekenntnis, 32–43 in: Adolf Schlatter, Wilhelm Lüttert, Hermann Strathmann: Müssen wir heute lutherisch oder reformiert sein? Beiträge zur Frage einer neuen kirchlichen Einheit, Essen: Freizeiten-Verlag 1936.

44 Ebd., 37.

nicht von Dogmen oder kirchlichen Bekenntnissen.⁴⁵ „Calvin und seine Schüler waren Biblizisten“⁴⁶.

Lütgert war „von Schulbildung frei und offen für theologische Arbeitsgemeinschaft über Schul- und Konfessionsgrenzen hinweg“⁴⁷. Im „Textbuch zur deutschen Systematischen Theologie“ wird Lütgert mit Beck, Kähler, Schlatter, Heim und Otto Piper mit einem Auszug aus „Schöpfung und Offenbarung“⁴⁸ unter § 15 „Biblischer Realismus alter und neuer Prägung“ eingeordnet.

Im Schnittfeld von Exegese und Dogmatik

„Lütgerts Werk zeichnet sich durch eine ungewöhnliche Breite an exegetischen, historischen und systematischen Studien aus.“⁴⁹ „Sein theologisches Denken war durch Vielseitigkeit ausgezeichnet ...“⁵⁰ Dies betrifft gerade auch seine übergreifende Zuordnung zu theologischen Fachgebieten.

Lütgert hat nicht so sehr monumentale Einzellexegesen neutestamentlicher Werke vorgelegt, als vielmehr exegetische Gesamtdeutungen neutestamentlicher Bücher und Gesamtdarstellungen zentraler Begriffe und Lehrinhalte vorgelegt. Er arbeitete am Schnittpunkt von Exegese und Dogmatik,⁵¹ wobei die Systematische Theologie sein eigentliches Ziel war und blieb. Dabei waren für ihn Dogmatik und Ethik auf das engste verschränkt, wenn auch eigenständige Aufgaben. Dies hatte er von Schlatter übernommen⁵², von dem er auch die systematisch orientierte Exegese übernahm. Er schreibt zu Schlatters Einfluß: „Das Buch über den Glauben im Neuen Testament war für mich das Vorbild einer neuen Exegese.“⁵³

„L. verband in seiner Forschung und Lehre die exegetische mit der systematischen und historischen Arbeit. Ausgangspunkt seiner Theologie ist nicht das Schuldgefühl, das schlechte Gewissen des Menschen, wie bei seinem Lehrer Cremer. Ohne die reformatorische Zentralstellung des 2. Glaubensartikels leugnen zu wollen, ist bei L. doch die Erlösung in der Schöpfung begründet. Ihre Grundlage ist die Lehre von Gott, ihre Spitze die Theologie der Liebe.“⁵⁴

45 Ebd., 38.

46 Ebd.

47 Sparr: Lütgert, 498.

48 Richard H. Grützmacher, Gerhard G. Muras (Hg.): Textbuch zur deutschen Systematischen Theologie und ihrer Geschichte vom 16. bis 20. Jahrhundert, Bd., I: 1530–1934, Gütersloh: C. Bertelsmann 1955⁴, 189–191.

49 Werner Neuer: Lütgert, 1278 (Abkürzungen wurden ausgeschrieben)

50 Stephan, Schmidt: Geschichte, 376–377.

51 So auch Werner Neuer: Wilhelm Lütgert: Eine kleine Einführung, 111–114, u. a.

52 Vgl. dazu Werner Neuer: Der Zusammenhang von Dogmatik und Ethik bei Adolf Schlatter, TVG, Gießen: Brunnen 1986. bes. 23.

53 Wilhelm Lütgert, Antwort, 48–55 in: Paul Althaus u. a., Schlatter, 50.

54 Eber: Lütgert.

Die meisten Bücher Lütgerts sind Beispiele für exegetische Werke, die wenigstens zu biblisch-theologischen, meist aber zu dogmatischen Aussagen führen. Seine Habilitationsschrift „Das Reich Gottes nach den synoptischen Evangelien“⁵⁵ macht das ebenso schön deutlich, wie etwa seine Untersuchung „Die Liebe im Neuen Testament“⁵⁶ oder seine „Johanneische Christologie“⁵⁷.

Typisch dafür ist etwa sein Buch über die Korintherbriefe. Das 1. Kapitel „Die christliche Freiheit nach Paulus“⁵⁸ ist systematisch ausgerichtet, das 2. und 3. Kapitel behandeln exegetisch die Korintherbriefe und das 4. Kapitel „Die Geltung des Gesetzes bei Paulus“⁵⁹ ist wieder systematisch orientiert.

Gerhard Bially meint, daß es Lütgert „nicht so sehr um eine exakte historische Rekonstruktion, sondern um eine theologische Durchdringung des biblischen Zeugnisses“⁶⁰ ging. Dieses Urteil ist sicher nicht berechtigt. Bei aller Vorsicht vor interessegeleiteter Exegese: Lütgert ging es bei jeder frühchristlichen Schrift zunächst einmal darum, exegetisch und historisch korrekt und im Gespräch mit allen anderen Forschern zu erheben, welche Situation ihr zugrunde lag. Sehr genau verzeichnet er etwa die Unterschiede der Gegner in den verschiedenen Schriften, wie wir noch sehen werden.

Lütgert hat immer wieder zu Beginn seiner Untersuchungen betont, daß er keine vorgegebene These beweisen will, sondern zunächst das historische Bild je für sich nachzeichnen möchte. So schreibt er etwa zu Beginn seiner Untersuchung zum Philipperbrief: „Aber diese Auffassung der Korintherbriefe soll nicht vorausgesetzt, sondern neu geprüft werden.“⁶¹ Es „muß die Exegese des Philipperbriefes neu einsetzen, ohne daß irgend eine Auffassung der Geschichte des apostolischen Zeitalters den Exegeten als ein Vorurteil beherrscht.“⁶²

Exegese und Dogmatik zu einem Neuentwurf der neutestamentlichen Geschichte und der gegenwärtigen Dogmatik zu verbinden, hatte Lütgert mit seinem einstigen Lehrer und späteren Freund⁶³ gemeinsam.⁶⁴ Beide dachten von einer Theologie der Liebe her,⁶⁵ beide engagierten sich für die Bekenkende Kirche,

55 Wilhelm Lütgert: Das Reich Gottes nach den synoptischen Evangelien: Eine Untersuchung zur neutestamentlichen Theologie, Habil. (Greifswald), Gütersloh: C. Bertelsmann 1895; vgl. vor allem die zusammenfassende Definition des Reiches Gottes, 38.

56 Lütgert: Die Liebe.

57 Die johanneische Christologie, BFChTh 3, H. 1, Gütersloh: C. Bertlesmann, 1899¹, 1916².

58 Lütgert: Freiheitspredigt, 10–40.

59 Ebd., 136–157.

60 Bially. Lütgerts These, 18.

61 Lütgert, Die Vollkommenen im Philipperbrief, 2.

62 Ebd., 3.

63 Werner Neuer: Schlatter, 453 bezeichnet Lütgert als Schlatters besten Feind.

64 Vgl. dazu Werner Neuer: Zusammenhang, bes. 496. Vgl. auch die vielen Verweise auf Briefe Schlatters an Lütgert in Werner Neuer: Adolf Schlatter: Ein Leben für Theologie und Kirche. Stuttgart: Calwer 1996 (s. Register).

65 S. bes. ebd., 104 und Werner Neuer. „Einführung“, 7–18 in: Adolf Schlatter. der Dienst des Christen: Beiträge zu einer Theologie der Liebe. Gießen: Brunnen 1991; 2002, 9.

obwohl sie Barths Einfluß und die Verwerfung einer Schöpfungstheologie als Gefahr ansahen.⁶⁶ Einerseits dürfte Schlatter persönlich und inhaltlich den prägendsten Einfluß zu Beginn der theologischen Laufbahn Lütgerts dargestellt haben, wie dies in Lütgerts Beitrag zum 80. Geburtstag Schlatters zum Ausdruck kommt.⁶⁷ Lütgert schreibt zum Beispiel: „Das Buch über den Glauben im Neuen Testament war für mich das Vorbild einer neuen Exegese.“⁶⁸ Andererseits hat Lütgerts These der doppelten Gegnerschaft des Paulus Schlatter tief beeindruckt⁶⁹ und auch sonst hat Schlatter von Lütgert viel gelernt, wie umgekehrt in seinem Beitrag zu Lütgerts 70. Geburtstag zum Ausdruck kommt.⁷⁰

Lütgert, die Reformatoren und die „Schwärmer“

Gerhard Bially geht als Angehöriger der Pfingstbewegung davon aus, daß Lütgert im Rahmen der damaligen Lutherrenaissance und der auflebenden Beschäftigung mit den „Schwärmern“ der Reformationszeit die lutherische Sicht der Ablehnung der „Schwärmer“ in die neutestamentlichen Texte hineingelesen hat.⁷¹ Er fragt, ob hier nicht „eine unter lutherischen Theologen beliebte Polemik in neutestamentliche Texte hineingelesen wurde“.⁷²

So berechtigt die Anfrage ist und der Begriff „Enthusiasten“ wohl zunächst aus der Sprache der Reformationsforschung stammen dürfte⁷³, auch wenn er längst auch in der Vergleichenden Religionswissenschaft heimisch war, so sehr fehlt der Nachweis, daß Lütgert selbst von dieser Art der Lutherforschung bestimmt war. Lütgert war alles andere als ein konfessioneller Lutheraner. Und die meisten seiner Thesen wenden sich ähnlich wie bei seinem Lehrer und Freund Adolf Schlatter, sowie bei dem dritten Mitglied der sog. Greifswalder Schule⁷⁴,

66 S. ebd., 765. Das gilt auch für den anderen Schlatterschüler unter den Systematikern, Paul Althaus.

67 Wilhelm Lütgert: Adolf Schlatter als Theologe innerhalb des geistigen Lebens seiner Zeit: Eine Festgabe der Beiträge zur Förderung christlicher Theologie ihrem Begründer zum 80. Geburtstag dargebracht, BFChTh 37,1, Gütersloh: C. Berlsmann 1932, 1–52.

68 Wilhelm Lütgert, Antwort, 48–55 in: Paul Althaus u. a., Schlatter, 51.

69 Vgl. z. B. Adolf Schlatter: die Theologie der Apostel. Stuttgart: Calwer Verlag 1997³ (Nachdruck von 1922²), 403–432, bes. zum gnostischen Christentum, 407–409, sowie 427–432 zu Past. Vgl. auch die Darstellung von Schlatters Sicht der Korintherbriefe unten.

70 Adolf Schlatter: Adresse zu Wilhelm Lütgerts 70. Geburtstag (9. April 1937), 44–47 in: Paul Althaus, Gerhard Kittel, Hermann Strathmann, Adolf Schlatter und Wilhelm Lütgert zum Gedächtnis, BFChTh 40, Gütersloh: C. Bertelsmann 1938.

71 Gerhard Bially: Wilhelm Lütgerts These vom „Zweifrontenkrieg“ des Paulus gegen Nomisten und Enthusiasten. Wuppertal: Magister der Theologie, 2000 (unveröffentlicht), 22–27, 110, 112, 113, 41 Anm. 110 u. ö. Ich danke für die Überlassung einer Kopie dieser viele bisher unerforschte historische Details enthaltenden Arbeit.

72 Ebd., 24.

73 So auch Will Deming: Paul, 21.

74 Siehe aber die Einschränkung oben.

Martin Kähler, eigentlich gegen Engführungen der lutherischen Theologie. Mit seiner Sicht des Galaterbriefes macht er etwa auch Luther den Vorwurf, zu einseitig die Menschensatzungen der katholischen Kirche in den falschen Umgang mit dem göttlichen Gesetz Gottes zur Zeit des Paulus hineingelesen zu haben.⁷⁵

Völlig unlutherisch und eher reformiert – wenn auch ganz eigenständig – ist Lütgerts Sicht von Gesetz und Evangelium. Sein Vortrag „Die Bergpredigt als Grundgesetz der Kirche“⁷⁶ weicht grundsätzlich von der lutherischen Sicht ab, da die Erfüllung der Bergpredigt möglich ist, denn: „Ohne Erfüllung des Gesetzes ist keine Gemeinschaft möglich.“⁷⁷ Lütgert lehnt etwa auch die reformatorische Unterscheidung in Moral-, Zeremonial- und Judizialgesetz ab und begründet damit eine völlig andere Sicht der Freiheit vom Gesetz bei gleichzeitiger Aufrechterhaltung seiner moralischen Ordnung.⁷⁸

Der Einfluß Cremers und der lutherischen Theologie findet sich in Lütgerts Rechtfertigungslehre.⁷⁹ „Rechtfertigung ist nicht nur ein Gedanke, sondern eine Tat Gottes.“⁸⁰ Von dort her wendet er sich auch gegen den Pietismus.⁸¹ Aber selbst hier wird sofort deutlich, daß Lütgert wie Schlatter unter Anleihen reformierter Auffassung der soteriologischen Engführung entgehen will. Denn Glaube ist das Ziel Gottes mit der Rechtfertigung⁸² und Glaube ist für Lütgert immer auch Liebe und damit Wahrheit und Tat.

Wie stark Lütgert in vielen Fragen mit Calvin – und gerade auch dessen Betonung des Heiligen Geistes für Schöpfung, Erlösung und Gemeinde – sympathisierte, zeigte schon seine bereits zitierte Aussage zu Calvins Biblizismus, außerdem sein Artikel „Calvins Lehre vom Schöpfer“⁸³, der unschwer als Vorarbeit des 1934 erschienenen Werkes „Schöpfung und Offenbarung“ zu erkennen ist, das ebenfalls stark von Calvin beeinflusst ist. Zum einen stimmt Lütgert Calvin grundsätzlich darin zu, daß eine Lehre vom Erlöser immer auf einer Lehre vom Schöpfer aufbauen muß.⁸⁴ Außerdem beeindruckt ihn, daß für Calvin theologische Wissenschaft und praktizierte Frömmigkeit eins waren: „Calvin kann nicht

75 Am deutlichsten in: Lütgert: Die Irrlehrer der Pastoralbriefe, 18.

76 Die Bergpredigt als Grundgesetz der Kirche, 63–79 in: Wilhelm Lütgert: Der Kampf der deutschen Christenheit mit den Schwarmgeistern, Gütersloh: C. Bertelsmann 1936.

77 Ebd., 78.

78 Z. B. Wilhelm Lütgert: Freiheitspredigt, 19–20 und 13.

79 In Kürze dargestellt in: Die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben, 50–70 in: Wilhelm Lütgert: Gottes Sohn und Gottes Geist: Vorträge zur Christologie und zur Lehre vom Geiste Gottes, Leipzig: A. Deichert'sche Verlagsbuchh. 1905.

80 Lütgert. Die Lehre von der Rechtfertigung, 52.

81 Ebd., 59–60.

82 Ebd., 67.

83 Wilhelm Lütgert, Calvins Lehre vom Schöpfer, in: ZSyTh 9, 1932, 421–440.

84 Ebd., 431 und 438.

über Gott denken, ohne an ihn zu denken. Die Erkenntnis wird zum Gehorsam und die meditatio zur oratio. Calvin denkt betend wie Augustin.⁸⁵

Ich denke, daß Lütgert Calvin auch gerade in der engen Verzahnung von Exegese, biblischer Theologie und Systematischer Theologie als kombinierter Dogmatik und Ethik sehr nahe kommt. Wir haben bereits gesehen, daß Lütgerts darauf verweist, daß die reformatorische Theologie Luthers, Calvins und anderer von der Auslegung der Bibel ausging, nicht von Dogmen oder kirchlichen Bekenntnissen. Darin sah Lütgert bewußt auch eine Relativierung lutherischer und reformierte Bekenntnisse.

Zwar stimmt es, daß Lütgert schreibt: „Die Gemeinde stand zwischen Nomisten und Antinomisten, so wie die Reformatoren zwischen der alten Kirche und den Schwärmern“⁸⁶ und dies in ähnlicher Form häufiger wiederholt, aber dies bleibt doch eine allgemeine Aussage, die nirgends dazu führt, daß er konkrete Gegner eines apostolischen Briefes mit konkreten Gegnern der Reformatoren verquickt. Im Gegenteil: Lütgert arbeitet detailliert die Unterschiede zwischen den verschiedenen libertinistischen, gnostischen und antinomistischen Gegnern der einzelnen neutestamentlichen Bücher heraus, daß man ihm bestimmt nicht den Vorwurf machen kann, nur spätere Bewegungen in die neutestamentlichen Texte zurückgelesen zu haben. Übrigens hat diesen Vorwurf bei aller Auseinandersetzung mit Lütgerts These kein anderer seiner exegetischen Gegner erhoben.

Im übrigen können Lütgers exegetische Argumente, selbst wenn sie interessegeleitet sind, nur durch eine bessere Exegese widerlegt werden. Denn daß seine Ergebnisse auch bestimmte dogmatische Konsequenzen haben, die zumal zu bestimmten Anfragen an die Pfingstbewegung – aber eben auch an die lutherische Theologie und andere Bewegungen – führen, ist ja an sich noch kein Beweis dafür, daß sie falsch sind.

Auch Bially gibt zu, daß es keinerlei Hinweis darauf gibt, daß Lütgert die entstehende Pfingstbewegung oder ihre Vorläufer oder ähnliche Bewegungen seiner Zeit gekannt hat oder seine Aussagen auf bestimmte konkrete Bewegungen der Gegenwart bezogen hätte. Doch auch wenn man Bially in seiner Argumentation folgt und auch wenn man nicht mehr mit dem Begriff „Schwärmer“ operieren und die Pfingstbewegungen nicht als einen starren Block sehen und in Bausch und Bogen verwerfen will, so stellt sich doch die Frage, ob Lütgert nicht grundsätzlich recht hat, daß Paulus auch eine Bewegung bekämpft, die unter Berufung auf den Geist Gottes moralische Normen als unwichtig empfand. Dieses Problem ist auch den charismatischen und Pfingstbewegungen nicht fremd und muß in unmittelbarer Reaktion auf die Schrift selbst bewältigt werden. Es erledigt sich nicht dadurch, daß man Auslegern falsche Motive unterstellt, wenn sie darauf verweisen.

85 Ebd., 425.

86 Wilhelm Lütgert: *Freiheitspredigt*, 8.

Da jedenfalls, wo Lütgert Schwärmerei zu seinen Lebzeiten ausmacht, handelt es sich um die nationalsozialistisch beeinflusste Deutsche Glaubensbewegung, weswegen ein Blick auf seine Stellung zum Nationalsozialismus und seine theologischen Verteidiger angebracht ist.

Die Deutschen Christen als Schwärmer

In „Rasse und Religion“⁸⁷ warnt Lütgert 1936: Der Glaube „hat nichts mit der Rasse zu tun“⁸⁸. In „Mystik und Glaube“⁸⁹ wendet sich Lütgert gegen die Theorie, die arisch-germanische Religion sei durch orientalisch-semitische Religiosität überfremdet worden. In „Der Herrenmensch und der Gekreuzigte“⁹⁰ schreibt er: „Der tiefste Gegensatz der deutschen Glaubensbewegung gegen das Christentum kommt zum Vorschein in der Stellung zu dem eigentlichen Kern des Evangeliums, zum gekreuzigten Christus.“⁹¹

Lütgerts Schrift ‚Die theologische Krisis der Gegenwart und ihr geistesgeschichtlicher Ursprung‘⁹² von 1936 macht am deutlichsten, wieso er in der Bekennenden Kirche mitarbeitete und doch zugleich zutiefst über den großen Einfluß von Karl Barth dort beunruhigt war. Während er über den Nationalsozialismus und seinen innerkirchlichen Ableger sagen muß: „So wird der Kampf gegen die deutschen Christen zu einem Kampf um die Geltung der natürlichen Theologie.“⁹³, da man keine Schöpfungsordnungen gelten lassen wolle, sieht er gerade bei Barth den „Kampf gegen die natürliche Offenbarung“⁹⁴. Hatte Lütgert in ‚Schöpfung und Offenbarung‘ 1934 Barth noch nicht namentlich genannt, wird er hier nun direkt angegangen. Die Theologie der (nicht genannten) 1. These der Barmer Erklärung, also die Beschränkung der Offenbarung auf Bibel und auf Christus, ist für Lütgert das Ende der christlichen Ethik.⁹⁵ Sie leistet damit der furchtbaren Beseitigung jeder Ethik durch das Herrenmenschentum Vorschub. „Die Auflösung der christlichen Ethik als Grund der religiösen Krisis der Gegenwart“⁹⁶ stellt zwar fest: „Die christliche Ethik ist aufgelöst“⁹⁷ und „Darum

87 Rasse und Religion, 9–24 in: Wilhelm Lütgert: Der Kampf der deutschen Christenheit mit den Schwarmgeistern, Gütersloh: C. Bertelsmann 1936.

88 Ebd., 20.

89 Mystik und Glaube, 25–45 in: Wilhelm Lütgert: Der Kampf der deutschen Christenheit mit den Schwarmgeistern, Gütersloh: C. Bertelsmann 1936.

90 Der Herrenmensch und der Gekreuzigte, 46–62 in: Wilhelm Lütgert: Der Kampf der deutschen Christenheit mit den Schwarmgeistern, Gütersloh: C. Bertelsmann 1936.

91 Ebd., 46.

92 Wilhelm Lütgert: Die theologische Krisis der Gegenwart und ihr geistesgeschichtlicher Ursprung, Gütersloh: C. Bertelsmann 1936.

93 Ebd., 18.

94 Abschnitt ebd., 19–26; vgl. insgesamt zu Barth 19–26.

95 Ebd., 39–46.

96 Vortragsüberschrift ebd., 65–100.

97 Ebd., 99.

steht nicht nur das Christentum, sondern alle wirkliche Religion im Gegensatz zur Rasse.⁹⁸, sieht aber als Ursache „die pessimistische Beurteilung von Natur und Geschichte, die zur Bestreitung des Glaubens an den Schöpfer und an die Regierung der Welt führen“⁹⁹.

Teil 2: Lütgerts exegetische Studien zu den Gegnern der Apostel

Lütgerts These

Der erste Hinweis auf die Lütgert lebenslänglich beschäftigende Thematik der Gegner der Apostel findet sich in einem Brief an Adolf Schlatter vom 25.1.1907, in dem er ein neues Thema „Christen und Enthusiasten“¹⁰⁰ ankündigt. Lütgert schreibt 1935 rückblickend:

„Nach der theologischen Tradition, die durch Ritschl zum Abschluß gebracht war, beruhte das paulinische Evangelium auf einer Verneinung des Gesetzes. Hiernach erschien Marcion als der konsequente Vertreter des Evangeliums. Es ist kein Zufall, daß das letzte große Buch dieser Theologie Harnacks Marcion war. Hier war auch die Verneinung des Schöpfers mit der des Gesetzgebers verbunden. Damit war die heutige Krisis angebahnt. Mir war längst klar geworden, daß im vollkommenen Gegensatz dazu das Evangelium des Paulus auf der Anerkennung des Gesetzes beruhte. Daraus ergab sich die Erkenntnis, daß Paulus nicht im Gegensatz zu Nomisten, sondern auch zu den Antinomisten stand. Damit war nicht nur ein neuer Gesichtspunkt für die Erklärung einiger paulinischer Briefe gegeben, sondern eine Auffassung der Geschichte des apostolischen Zeitalters, die hinausging über die Tübinger Schule und auch über die in Ritschls „Geschichte der Entstehung der altkatholischen Kirche“. Ich habe in einer Reihe von Einzelstudien meine Auffassung der Geschichte des Judenchristentums bis ins zweite Jahrhundert hinein verfolgt und ihre Geschichte zurück ins Judentum zur Zeit Jesu. Eine zusammenfassende Darstellung dieses Geschichtsverlaufes, der auch die Entstehung der ersten Christenverfolgung in sich schließt, ist die nächste größere Aufgabe, die mir durch den Gang meiner Studien gestellt ist. Ich habe den dringenden Wunsch, dies Ziel noch zu erreichen, denn aus den Urteilen über meine bisher veröffentlichten Untersuchungen sehe ich, daß sonst auch die bisher anerkannten Ergebnisse dieser Arbeit verloren gehen würden und daß die über alle Einzelheiten hinausgehende Gesamtauffassung des Urchristentums nicht zur Diskussion gestellt würde. Ich habe diese Arbeit zurückgestellt, weil ich inzwischen statt der neutestamentlichen die systematische Theologie übernehmen mußte. Spät – zu spät erreichte ich mein wissenschaftliches Ziel.“¹⁰¹

Im folgenden sollen kurz in chronologischer Reihenfolge Lütgerts exegetische Studien zu dieser These vorgestellt werden.

98 Ebd., 87.

99 Ebd., 89.

100 Nach Gerhard Bially: Lütgerts These. 19.

101 Wilhelm Lütgert, Antwort, 51–52.

Die Korintherbriefe: Libertinistische Pneumatiker

Ferdinand Christian Baur und die Tübinger Schule gingen davon aus, daß es in neutestamentlicher Zeit auf der einen Seite das nomistische Judenchristentum – repräsentiert von Petrus und Jakobus – gab, auf der anderen Seite das antinomistische Heidenchristentum mit dem Juden Paulus als Wortführer. Daraus ergab sich dann nach Hegels Schema die Synthese des Fröhenkatholizismus. Im 1. Korintherbrief bestimmte Baur für lange Zeit das Verständnis, indem er in der Christuspartei dieselben judaistischen Gegner wie im Galaterbrief sah.

Die Untersuchung der in frühchristlichen Briefen bekämpften Gegner eröffnete Lütgert 1908 mit „Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth: Ein Beitrag zur Charakteristik der Christuspartei“¹⁰², die sich vor allem gegen Baurs Geschichtsbild wandte. Schon im ersten Satz schreibt er: „Die christliche Gemeinde hat von Anfang an zwischen zwei Fronten gestanden.“ „... der Apostelkreis hatte Gegner auf beiden Seiten.“¹⁰³

Paulus stand für Lütgert zwischen judenchristlichen Nomisten und heidenchristlichen Antinomisten. „Für ihn selbst war Freiheit vom Gesetz immer ebensoweit vom Antinomismus entfernt wie vom Nomismus.“¹⁰⁴ Wer frei vom Gesetz ist, so Lütgert über Paulus, ist in Gemeinschaft mit Gott und deswegen frei von Sünde,¹⁰⁵ das heißt, Christsein erweist sich auch darin, daß der Christ die Sünde meiden möchte. Das Gesetz wird nicht abgeschafft, sondern im Leben erfüllt. Lütgert schließt seine Untersuchung mit den Worten:

„Die Sicherheit, mit der Paulus im Kampfe mit dem gesetzlichen Judaismus die Freiheit behauptet und im Kampfe mit dem Antinomismus an der Geltung des Gesetzes festgehalten hat und die Klarheit, mit der er beiden Tendenzen miteinander zu vereinigen gewußt hat, bleibt für alle Zeiten vorbildlich.“¹⁰⁶

Die Antinomisten sind „libertinistische Pneumatiker“¹⁰⁷ und Gnostiker. Der Glaube beruht aber nicht auf menschlicher Weisheit, sondern „auf einer Tat der Macht Gottes“¹⁰⁸ (1Kor 2,5). „Die Gemeinde hat daher im Evangelium nicht

102 Wilhelm Lütgert: *Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth: Ein Beitrag zur Charakteristik der Christuspartei*, Gütersloh: C. Bertelsmann 1908; erweiterte Fassung: *Freiheitspredigt und Schwarmgeister in Korinth: Ein Beitrag zur Charakteristik der Christuspartei*, BfChTh 12, H. 3, Gütersloh: C. Bertelsmann 1908 [1–157 = 124–279 der Gesamtzählung] (hier zitierte Ausgabe).

103 Beides ebd., 7.

104 Ebd., 143.

105 Ebd., 16.

106 Ebd., 157.

107 Ebd., 86.

108 Ebd., 112.

Gnosis zu suchen, sondern Glauben. Die Predigt rettet nicht die Erkennenden, die Weisen, sondern die Glaubenden.“¹⁰⁹

„Wir haben mit der korinthischen Gemeinde zum erstenmal Gnostizismus in dem Sinne, daß eine den Glauben überbietende Gnosis, die auf Offenbarung beruht und deren Besitz die christliche Vollkommenheit ausmacht, als das Wesen des Christentums gilt.“¹¹⁰

Umstritten ist sicher Lütgerts Erklärung, daß er die Askese als unterdrückten Libertinismus erklärt und davon ausgeht, daß beide aus derselben Bewegung entstammen¹¹¹, anstatt hier eben zwei widersprüchliche Abweichungen von Gottes Schöpfungsordnungen zu erkennen.

Der Philipperbrief: Die Vollkommenen

1909 folgte eine Untersuchung über „Die Vollkommenen im Philipperbrief“.¹¹² Zum Einstieg betont Lütgert, daß vor allem Phil 3 deutlich mache, daß Paulus zwischen zwei Fronten stand.¹¹³

Zur Zeit des Wirkens des Paulus in Philippi und zur Abfassungszeit des Briefes gibt es für Lütgert in Philippi eine große Zahl von Libertinisten, die die Predigt vom Kreuz ablehnen und meinen, die Auferstehung schon erlangt zu haben, weswegen Auferstehungs- und Parusiehoffnung hinfällig sind. Furcht Gottes, Demut und Gehorsam gelten ihnen als niedere Formen der Frömmigkeit.¹¹⁴ Die Juden warfen das paulinische Evangelium mit diesen Auffassungen „in einen Topf“. Mit den Libertinisten in Korinth haben sie die sexuelle Freizügigkeit, die Verwerfung von Demut, Furcht Gottes und Predigt des Kreuzes und die Bestreitung der Auferstehungshoffnung gemeinsam.¹¹⁵

Sehr ungewöhnlich, wenn auch bedenkenswert ist Lütgerts Sicht, daß sich der Begriff „Zerschneidung“ (und „Hunde“) in Phil 3,2 nicht auf eine Verspottung der jüdischen Beschneidung bezieht – etwas, was für Lütgert für Paulus undenkbar gewesen wäre – sondern auf heidnische Beschneidungsriten. Lütgert sollte dies in seiner Sicht des Ausdrucks „zerschneiden“ in Gal 5,12 fortsetzen.

109 Ebd., 111.

110 Ebd., 134.

111 Z. B. ebd., 126–128 und 135.

112 Wilhelm Lütgert: Die Vollkommenen im Philipperbrief, 1–54 in: ders. Die Vollkommenen im Philipperbrief und die Enthusiasten in Thessalonich, BFChTh 13, H. 6, Gütersloh: C. Bertelsmann, 1909, [1–102 = 546–654 der Gesamtzählung].

113 Ebd., 1.

114 Ebd., ganz, bes. 53–54.

115 Ebd., 54.

Die Thessalonicherbriefe: Die Enthusiasten

Direkt anschließend folgte 1909 über „die Enthusiasten in Thessalonich“¹¹⁶. Es gibt keine allgemein anerkannte Antwort für die historische Situation der Briefe¹¹⁷. Auch die Frage, ob es sich um dieselbe Situation in beiden Thessalonicherbriefen handelt, ist offen, auch wenn Lütgert dies schließlich bejaht und für die Echtheit des 2. Briefes für wichtig hält.¹¹⁸ Grundsätzlich schreibt Lütgert zum Gesamtbild, das es sehr als wahrscheinlich ist, „daß es im apostolischen Zeitalter mehr Richtungen und Tendenzen gab, daß das Gemeindeleben reicher, bunter und mannigfaltiger war, als es im traditionellen Geschichtsbild erscheint.“¹¹⁹ Es ist für ihn erstaunlich, dass „die christliche Literatur mit einer Polemik gegen libertinistische Schwärmer und Auferstehungsleugner beginnt. Das Geschichtsbild wird damit wesentlich verändert ...“¹²⁰

Die Pastoralbriefe: Ordnung statt Gnosis

Ebenfalls im Jahr 1909 erschien Lütgerts Untersuchung „Die Irrlehrer der Pastoralbriefe“¹²¹, die er als direkte Fortsetzung der Untersuchung zu den Korintherbriefen verstand.¹²² Die Irrlehrer der Pastoralbriefe sind für Lütgert jüdische Antinomisten, die die Freiheit vom Gesetz predigen. Als Pneumatiker sind sie Gnostiker, die eine höhere Erkenntnis als die Schrift haben. Sie sind geprägt von Askese und Ablehnung jeder Ordnung. Antinomismus, Askese, Gnosis und Enthusiasmus sind die Schlagworte, mit denen er sie kennzeichnet. Außerdem sind sie „unwillig, zu leiden“¹²³.

Zentral ist auch hier wieder die richtige Einordnung des Gesetzes in das Evangelium. Wie in Röm 2,16 und 7,12 – so Lütgert – wird auch in 1Tim 1,9 das recht verstandene Gesetz als ethische Ordnung in das Evangelium eingeordnet.¹²⁴ Die Verteidigung des rechten Gebrauches des Gesetzes ist zugleich auch eine Verteidigung der Schrift, wie besonders 1 Tim 3 deutlich macht. „Indem die Irr-

116 Die Enthusiasten in Thessalonich, 55–102 in: Wilhelm Lütgert: Die Vollkommenen im Philipperbrief und die Enthusiasten in Thessalonich, BFChTh 13, H. 6, Gütersloh: C. Bertelsmann, 1909, [1–102 = 546–654 der Gesamtzählung].

117 Ebd., 55.

118 Ebd., 81.

119 Ebd., 102.

120 Ebd., 102.

121 Wilhelm Lütgert: Die Irrlehrer der Pastoralbriefe, BFChTh 13, H. 3, Gütersloh: C. Bertelsmann 1909 [1–93 = 108–281 der Gesamtzählung], eine kürzere und frühere Fassung erschien unter dem Titel Antinomismus und Askese in den Pastoralbriefen, Gütersloh: C. Bertelsmann 1909.

122 Ebd., 7.

123 Ebd., 73.

124 Ebd., 13–14.

lehrer die Gemeinde über die Schrift hinausführen wollen, reißen sie sie auch los vom Zusammenhang mit der Frömmigkeit Israels.“¹²⁵ Mit den Gegnern der Korintherbriefe haben die Gegner der Pastoralbriefe gemeinsam¹²⁶, daß als liberale Juden Antinomisten, die die Freiheitspredigt verdrehen. Sie berufen sich auf Wunder und Visionen und auf eine von der Schrift unabhängigen Erkenntnis. Beide lehnen das Leiden und die Niedrigkeit ab, sowie die Auferstehungshoffnung. „Der Unterschied besteht darin, daß die Gegner des Paulus in Korinth Libertinisten, die Irrlehrer der Pastoralbriefe Asketen sind. Doch ist auch diese Askeze nur niedergehaltener Libertinismus.“¹²⁷

Die Johannesbriefe: Amt und Geist

1911 wandte sich Lütgert im ersten Teil seines Werkes „Amt und Geist im Kampf“ den Johannesbriefen, vor allem dem 1. Johannesbrief, zu.¹²⁸ Auch hier sieht er unter anderem einen Kampf gegen Libertinisten. Gegen sie betont der Verfasser, daß die Liebe immer auch Freiheit von Sünde bedeutet. Zentral ist für ihn 1Joh 5,17. Sünde ist Sünde auch für Christen, es gibt für die Gemeinde „kein privilegiertes Unrecht“¹²⁹. „Was für alle Welt Sünde ist, das ist auch für sie Sünde. Ihre Freiheit besteht nicht darin, daß es für sie keine Sünde mehr gibt.“¹³⁰ So versteht er auch die von Johannes in 1Joh 1,8.20 bekämpfte Aussage, sündlos zu sein. Die Irrlehrer halten sich nicht für sündlos, weil sie tatsächlich nicht sündigen, sondern weil sie das, was sie tun, nicht mehr für Sünde halten.¹³¹ „Antinomismus und Perfektionismus verbinden sich also miteinander.“¹³²

Ich halte dies für eine exegetisch zu rechtfertigende und für die Ethik zentrale Einsicht! Überhaupt hat Lütgert in seinen beiden großen Werken zur Liebe die Ethik der Johannesbriefe stärker verwertet als praktisch alle protestantischen Ethiker. Gegen den „laxen Zug“ der Propheten muß die Gemeinde geschützt werden¹³³: „Das schreibe ich euch, damit ihr nicht sündigt“ (1Joh 2,10).

125 Ebd., 68.

126 Ebd., 92–93.

127 Ebd., 92.

128 „I. Johannes und die Antichristen“, 7–59 Wilhelm Lütgert: *Amt und Geist im Kampf: Studien zur Geschichte des Urchristentums*, BFChTh 25, H. 4–5, Gütersloh: C. Bertelsmann 1911 [1–164 = 396–540 in der Gesamtzählung].

129 Ebd., 23.

130 Ebd., 23.

131 Ebd., 23–24.

132 Ebd., 24. Interessant ist, daß Lütgert hier diesen Perfektionismus so begründet sieht, obwohl er durchaus mit einer anderen Art des Perfektionismus seiner Zeit vertraut war, wie seine Rede Wilhelm Lütgert: *Sündlosigkeit und Vollkommenheit: Ein Vortrag*, Gütersloh: C. Bertelsmann 1897 zeigt.

133 Lütgert, *Amt und Geist*, 48.

Kennzeichnend für die Johannesbriefe sind auch die Bekämpfung des Doketismus und der Leugnung der Auferstehungshoffnung. Daneben findet sich wieder die Betonung der Erkenntnis gegen die apostolische Predigt und das Gebot.

„Die falschen Propheten sind also libertinistische Gnostiker. Weil sie Gnostiker sind, darum tritt auch bei Johannes die Gnosis so stark hervor. Sehr viel häufiger als vom Glauben spricht der Brief von der Erkenntnis 2,3. 4. 13. 14; 3,1. 6. 20; 4, 6. 7. 8. 16; 5, 20. Gott erkennen und ihm gehorchen, das sind die beiden wichtigsten Stücke des Christentums für den Brief.“¹³⁴

Im Rahmen seiner Ergebnisse zieht Lüttert Parallelen zwischen den Irrlehrern der Johannesbriefe und denen, die sich aus seinen bisherigen Untersuchungen ergaben.¹³⁵ Er findet:

1. „Antinomistische Libertiner“: Kor, Phil, Thess
2. „Enthusiasten“: Kor, Past
3. „Gnostiker“: Kor, Past
4. „Spiritualistische Auferstehungsleugner“: Kor, Past (Auferstehung schon geschehen), Phil (Auferstehung schon erlangt)
5. Christen, „die den inneren Gegensatz zwischen Gemeinde und Welt aufheben wollten“: Kor
6. Ausbleiben der Liebe charakteristisch: Kor
7. Abneigung gegen den Tod Christi Kor: Phil
8. „Alle diese Erscheinungen sind Merkmale einer Bewegung.“¹³⁶

Klemensbrief und Ignatiusbrief: Amt und Geist

Zusammen mit seiner Studie zu den Johannesbriefen setzte Lüttert seine Untersuchung der Gegner frühchristlicher Schriften über das NT hinaus fort.

In „Aufruhr in Korinth“¹³⁷ untersucht er vor allem den 1. Klemensbrief, sowie kurz in einem Anhang den 2. Klemensbrief.¹³⁸ Er betont die Verwandtschaft der Verhältnisse mit denen zur Zeit des Paulus.¹³⁹ Bei den Gegnern dort findet er Askese und sexuelle Ausschweifungen der schlimmsten Art gleichzeitig.¹⁴⁰

134 Ebd., 47.

135 Ebd., 48–49.

136 Ebd., 49.

137 „II. Der Aufruhr in Korinth“, 50–119 in: Wilhelm Lüttert: *Amt und Geist im Kampf: Studien zur Geschichte des Urchristentums*, BfChTh 25, H. 4–5, Gütersloh: C. Bertelsmann 1911 [1–164 = 396–540 in der Gesamtzählung].

138 Ebd., 111–118.

139 Bes. ebd., 106.

140 Ebd., 79.

In „Die Separation in den kleinasiatischen Gemeinden“¹⁴¹ geht er auf die Ignatiusbriefe ein. Die Gegner des Ignatius anerkennen nur das Evangelium und lehnen die ihnen entgegengehaltene Autorität des AT ab, ja lehnen Schriftbeweise überhaupt ab.¹⁴² Hier sind es eher Parallelen zu den Irrlehrern der Pastoralbriefe¹⁴³ und der Johannesbriefe¹⁴⁴.

Meines Wissens sind die Untersuchungen Lütgerts zu diesen frühesten Schriften der Kirchenväter in der wissenschaftlichen Diskussion nicht aufgegriffen worden, obwohl sie inhaltlich nicht weit vom heutigen Konsens entfernt liegen.

Der Römerbrief: Antinomismus, Antisemitismus und Revolution

1913 setzte Lüttert seine Untersuchungen zu neutestamentlichen Büchern mit dem Römerbrief fort.¹⁴⁵ Lüttert geht davon aus, daß der Römerbrief viele Mißverständnisse abwehrt, die Heidenchristen über das Alte Testament und Israel haben mochten. Otto Michel faßt Lütgerts Anliegen kurz zusammen:

„Nach W. Lüttert ... ist es unrichtig, den Römerbrief lediglich im antijudaistischen Sinn zu verstehen. Viele Ausführungen (z. B. Röm 3,31; 8,4; 13,8–10) lehren eine positive Wertung des Gesetzes und erscheinen im antijudaistischen Sinn völlig unerklärlich. Wahrscheinlicher sei es, daß Paulus sich gegen einen heidenchristlichen Antinomismus wenden muß. Ja der Apostel stehe selbst im Verdacht, an dem Aufkommen dieses Antinomismus beteiligt zu sein (Röm 3,1–8). Daß Röm 6 gegen libertinistische Tendenzen gerichtet sei, werde allgemein zugegeben. Auch Röm 9–11 gewinne ein viel lebendigeres Bild, wenn man diesen Abschnitt geschichtlich versteht und ein antisemitisches Christentum annimmt, das sich in hochmütiger Verachtung Israels gefällt.“¹⁴⁶

Lüttert selbst faßt das Ergebnis seiner Untersuchung folgendermaßen zusammen:

„Der Römerbrief soll die überwiegend heidenchristliche Gemeinde in Rom vor einem antinomistischen Christentum schützen, welches sich mit einer Verachtung Israels und der judenchristlichen Unfreiheit verbindet und zugleich revolutionäre Tendenzen in der Gemeinde nährt. Dieses Christentum greift in den heidenchristlichen Gemeinden um sich, beruft sich zunächst auf Paulus, beginnt aber bereits in Gegensatz zu ihm zu treten. Paulus hat daher Grund, sein eigenes Evangelium gegen dieses abzugrenzen, die römische

141 „III. Die Separation in den kleinasiatischen Gemeinden“, 120–164 in: Wilhelm Lüttert: *Am und Geist im Kampf: Studien zur Geschichte des Urchristentums*, BFChTh 25, H. 4–5, Gütersloh: C. Bertelsmann 1911 [1–164 = 396–540 in der Gesamtzählung].

142 Ebd., 153.

143 Ebd., 137.

144 Ebd., 163–164.

145 Wilhelm Lüttert: *Der Römerbrief als historisches Problem*, BFChTh 17, H. 2, Gütersloh: C. Bertelsmann 1913 [1–112 = 31–140 in der Gesamtzählung].

146 Otto Michel: *Der Brief an die Römer*, KEKNT 4¹⁴, Göttingen: V&R 1978⁵, 40 (Druckfehler berichtigt).

Gemeinde vor demselben zu warnen und sich so eine Aufnahme zu sichern, wie sie für seine Wirksamkeit in der römischen Gemeinde notwendig ist. Hieraus erklärt es sich, daß er seine positive Stellung zum Gesetz so nachdrücklich im Römerbrief ausspricht und daß er seiner Gnadenlehre die Form der Rechtfertigungslehre gibt, denn damit ist sein positives Verhältnis zum Gesetz in seine Gnadenlehre mit aufgenommen ... Paulus ist genötigt, sich des Gesetzes und des Judentums gegen die Heidenchristen anzunehmen.¹⁴⁷

Paulus wendet sich mit dem Römerbrief also 1. gegen die Verachtung des Gesetzes (Antinomismus¹⁴⁸), 2. gegen die Verachtung Israels (Antisemitismus¹⁴⁹) und 3. gegen revolutionäre Tendenzen in der römischen Gemeinde¹⁵⁰. Mit dem 3. erhält Röm 13,1–7, aber auch schon das Ende von Kap. 12, seinen natürlichen Ort. Für 1. und 2. mußte das Verhältnis der heidenchristlichen Gemeinde zur alttestamentlichen Offenbarung geklärt werden. Röm 9–11 wäre dann ein ganz entscheidender Bestandteil des Römerbriefes.

Der Galaterbrief: Gesetz und Geist

Der End- und Höhepunkt der Untersuchungen zu den Gegnern neutestamentlicher Briefe war sicher 1919 die Untersuchung zum Galaterbrief „Gesetz und Geist“¹⁵¹. Zentrale Stelle ist für Lüttert Gal 5,13. Die Galater sind „zur Freiheit berufen“, ihnen wird aber gesagt: „gebt nicht dem Fleisch Raum“ und „dient einander durch die Liebe“.

Der Galaterbrief berichtet selbst von Streit in der Gemeinde. Das deutlichste Beispiel ist Gal 5,15: „Wenn ihr aber einander beißt und auffreißt, so hütet euch, daß ihr nicht voneinander aufgezehrt werdet“¹⁵². Dabei dürfte es sich wohl kaum einfach um persönliche Streitigkeiten zwischen einzelnen Gemeindemitgliedern gehandelt haben, sondern um Streitigkeit über die Stellung zum alttestamentlichen Gesetz. Dasselbe gilt für Gal 5,26: „Laßt uns nicht voller unnützer Ruhmsucht sein, indem wir uns gegenseitig herausfordern, gegenseitig beneiden“.

Da die Gemeinde vorwiegend aus Heidenchristen bestand, zugleich aber jüdenchristliche Problemstellungen angesprochen werden, liegt es nahe, daß auf der einen Seite judaistische Irrlehren angesprochen werden, auf der anderen Seite jedoch die Irrlehren heidenchristlicher Gegner.¹⁵³

147 Wilhelm Lüttert: Der Römerbrief, 111–112.

148 Bes. ebd., 69–79.

149 Bes. ebd., 79–90.

150 Bes. ebd., 98–111.

151 Wilhelm Lüttert: Gesetz und Geist: Eine Untersuchung zur Vorgeschichte des Galaterbriefes, BfChTh 22, H. 6, Gütersloh: C. Bertelsmann 1919 [1–106 = 472–576 der Gesamtzählung].

152 So vor allem Wilhelm Lüttert. Gesetz und Geist, 9 (dort auch die Übersetzung)

153 Wilhelm Lüttert: Gesetz und Geist, 9–11.

Es ist überhaupt sehr unwahrscheinlich, daß eine heidenchristliche Gemeinde sich ohne Wenn und Aber als Ganzes der judaistischen Verführung geöffnet haben soll. Wenn aber einige Heidenchristen den judaistischen Verführern folgten, andere die judaistische Verführung – nicht unbedingt mit apostolischen Argumenten – ablehnten, erklärt sich, warum der Brief immer wieder von Streit untereinander spricht.¹⁵⁴

Nur ein Teil der Gemeinde wird auch in Gal 6,1 angesprochen, wenn Paulus schreibt: „Ihr, die ihr geistlich seid“¹⁵⁵ (oder: „Ihr, die ihr euch für geistlich[er] haltet“). Hier geht es um Christen, die sich für geistlicher als der Rest der Gemeinde hielten. Theodor Zahn¹⁵⁶ hat diese sich auf den Geist berufende Gruppe Pneumatiker genannt. Er setzt sie zu recht mit den ‚Starken‘, also den Heidenchristen, in Röm 14–15 parallel, die sich dort über die ‚Schwachen‘, die Judenchristen, erhoben.¹⁵⁷

Lütgerts Sicht des Galaterbriefes wurde vor allem von James Hardy Ropes¹⁵⁸ 1929 und Frederic R. Crownfield¹⁵⁹ 1945 aufgegriffen.¹⁶⁰ Daß Paulus die Gültigkeit des Moralgesetzes nicht aufhebt, hat darüber hinaus besonders der schwedische Lutheraner Ragnar Bring in seinem Galaterkommentar gezeigt.¹⁶¹

154 Ebd., 11.

155 Ebd., 12–13 (dort auch die Übersetzung).

156 Theodor Zahn: Der Brief des Paulus an die Galater. R. Brockhaus: Wuppertal 1990 (Nachdruck von 1922³), 270–272; auf Zahn verweist Lütgert. Gesetz und Geist, 13–14.

157 Vgl. dazu Thomas Schirmmacher. Römerbrief 2, 263–284 und Thomas Schirmmacher. Ethik 1, 560–596.

158 James Hardy Ropes: The Singular Problem of the Epistle to the Galatians, Harvard Theological Studies 14, Cambridge (MA) 1929.

159 Frederic R. Crownfield: The Singular Problem of the Dual Galatians, in: Journal of Biblical Literature 64, 1965, 491–500.

160 Vgl. die (ablehnende) Darstellung der Geschichte der Galaterbriefauslegung Lütgerts in F. F. Bruce: Commentary on Galatians, NIGTC, Exeter: Paternoster, Grand Rapids: Eerdmans 1992 (Nachdruck von 1982), 23–25. Bruce stellt auch Johannes Munck: Paulus und die Heilsgeschichte. Acta Jutlandica: Aarsskrift for Aarhus Universitet XXVI, Kopenhagen: Ejnar Munksgaard 1954, 79–126 (Engl.: J. Munck: Paul and the Salvation of Mankind, London 1959, 87ff) in diese Reihe, doch Munck hat sich schon recht weit von Lütgert entfernt, ohne jedoch der traditionellen Auslegung zu folgen. – James Hardy Ropes, Frederic R. Crownfield und Johannes Munck haben die These Lütgerts dabei fortentwickelt und gehen im Gegensatz zu Lütgert davon aus, daß die Judaisten Heidenchristen waren, die für die Beschneidung usw. plädierten. „Die judaistischen Gegner im Galaterbrief sind Heidenchristen.“ (Johannes Munck: Paulus und die Heilsgeschichte, 79). Demnach waren die sich streitenden Parteien in den galatischen Gemeinden beide heidenchristlich. Hauptargument ist dabei, daß Paulus davon spricht, daß sich die judaistischen Irrlehrer beschneiden lassen wollen (Gal 6,13) (z. B. ebd., 79), also unbeschnittene Heiden sein müssen. Gal 6,13 dürfte sich aber wohl auf Antinomisten beziehen, die womöglich am Ende eine heidnische Kastration durchführen lassen wollen.

161 Ragnar Bring: Der Brief des Paulus an die Galater, Berlin: Lutherisches Verlagshaus 1968; Engl. Ragnar Bring: Commentary on Galatians, Philadelphia: Muhlenberg 1961; Ragnar Bring: Christus und das Gesetz: Die Bedeutung des Gesetzes des Alten Testaments nach

Reaktionen zu Lütgerts Studien, besonders zu den Korintherbriefen

Die Reaktion auf Lütgerts Sichtweisen ist zu den einzelnen neutestamentlichen Büchern sehr unterschiedlich verlaufen.¹⁶² Am intensivsten war und ist bis heute die Auseinandersetzung mit seiner Sicht zu den Korintherbriefen, am geringsten wohl die mit seiner Sicht des Römerbriefes. Das hängt sicher auch damit zusammen, daß Adolf Schlatter Lütgert mit seinem monumentalen Kommentar zu den Korintherbriefen als Exeget zur Seite gesprungen ist. Denn so sehr Schlatter im Detail auch eigenständig denkt, geht er von Lütgerts Beschreibung der Paulusgegner¹⁶³ als „Schwarmgeisterei“ aus und schreibt: „Diese Deutung ... setzt die Beobachtung Lütgerts fort“¹⁶⁴.

Michael D. Goulder hat 2001 Lütgert in der Erforschung der Korintherbriefe einen zentralen Platz eingeräumt¹⁶⁵, auch wenn er selbst insbesondere in der Zuordnung der Christuspartei andere Wege geht.¹⁶⁶ Lütgert war für Goulder 1908 der erste, der Baur's Rekonstruktion der Parteien in der frühen Gemeinde gründlich kritisierte.

„Lütgert's Analyse hat viele überzeugt und liegt allen modernen Diskussionen der beiden Briefe zugrunde, selbst wenn Teile von ihr verworfen werden. Es liegt an seinem scharfen Denken, daß die Tübinger Theorie ihre Stellung unter den Weisen und Verständigen verloren hat.“¹⁶⁷

Paulus und sein Glauben an Christus, Leiden: Brill: Leiden 1969, 73–111; vgl. auch David H. Stern: Kommentar zum Jüdischen Neuen Testament, Neuhausen: Neuhausen 1996. 3 Bde, Bd., 2, 301–387.

162 Lütgert wurde auch zum Anreger ähnlicher Studien zu neutestamentlichen Büchern, die er nicht behandelte. Als Beispiel kann Hermann Werdermann: Die Irrlehrer des Judas- und 2. Petrusbriefes, BFChTh 17, 6, Gütersloh: C. Bertelsmann 1913, bes. zu Lütgert 123–126, 130–132 dienen.

163 Klaus Berger: Die impliziten Gegner: zur Methode des Erschließens von „Gegnern“ in neutestamentlichen Texten, 373–400 in: Dieter Lührmann, Georg Strecker (Hg.): Kirche: Festschrift für Günther Bornkamm zum 75. Geburtstag, Tübingen: Mohr 1980 hat eine grundsätzliche und hilfreiche Methodenkritik der seit Baur 1831 üblichen Erschließung der Gegner des Paulus vorgelegt, die sich ausdrücklich auch gegen Lütgert wendet. Er will nach 392–394 die Gegner lieber aus der Traditionsgeschichte erheben. Worin allerdings am Ende der Unterschied besteht, wenn man seine eigene Darstellung der Gegner der wichtigsten paulinischen Briefe (500–509) betrachtet, ist mir nicht ganz klar.

164 Adolf Schlatter: Paulus: Der Bote Jesu: Eine Deutung seiner Briefe an die Korinther, Stuttgart: Calwer Verlag 1969⁴, 42, vgl. insgesamt 20–46, bes. 41–42; vgl. allgemein zu den Gegnern des Paulus Adolf Schlatter: Die Theologie der Apostel, Stuttgart: Calwer Verlag 1997³ (Nachdruck von 1922²), 403–432.

165 Michael D. Goulder: Paul and the Competing Mission in Corinth, Library of Pauline Studies, Peabody (MS): Hendrickson 2001, 13–15, 25–29.

166 Ebd., 27–29.

167 Ebd., 14.

Will Deming sieht 1995 Lütgers Auslegung der Korintherbriefe als großen Einschnitt an und schreibt: „In der einen oder anderen Form hat Lütgers Erklärung breite Unterstützung bekommen.“¹⁶⁸ Überzeugend war nach Deming gerade das Zurückführen von Libertinismus und Askese auf dieselbe Quelle. Allerdings wurde für ihn Lütgers Sicht auch in späteren Variationen dann von Ernst Käsemanns Fortführung von Lütgers These, daß hier nicht gnostische, sondern apokalyptische Bewegungen im Hintergrund stehen und es ‚realisierte Eschatologie‘ geht, die er selbst in seiner Untersuchung begründen und adaptieren möchte. In diesem Zusammenhang übt er grundlegende Kritik an Lütgers Sicht, da dieser viele Fragen nicht beantworten könne.¹⁶⁹

Zur Gnosisdiskussion

Mit der Frage der Gnosis verbindet sich eine lange Diskussion der Religionswissenschaft ebenso wie der Erforschung des Neuen Testaments und der Frühen Kirche. Nach Adolf Harnack¹⁷⁰ handelte es sich um eine christliche Häresie, die aus dem Juden- und Christentum heraus entstand, für den Vertreter der sog. religionsgeschichtlichen Schule um eine vorchristliche und nichtchristliche eigenständige Religion, die sich mit dem Christentum vermischte. In bezug auf das Neue Testament trat die Frage hinzu, ob im Falle einer gnostischen Religion des 1. Jh. diese das Christentum, insbesondere Paulus, beeinflußt habe, so vor allem Rudolf Bultmann und seine Schüler, oder ob das Neue Testament, insbesondere Paulus, diese vehement bekämpften. Für letztere Position steht heute vor allem in der Theologie der Name Walter Schmithals¹⁷¹, in der Religionswissenschaft der Name Kurt Rudolph, für deren Verneinung der Name der Theologe Martin Hengel¹⁷².

168 Will Deming: Paul on Marriage and Celibacy: The Hellenistic Background of 1 Corinthians 7. Society for New Testament Studies: Monograph Series 83, Cambridge: Cambridge University Press 1995, 22, zu 21–23, 30–32.

169 Ebd., 31–32. Als weiteres Beispiel einer neueren Würdigung der Studien Lütgers zu den Paulusgegnern s. Robert Jewett. Paul's Anthropological Terms: A Study in Their Use in Coflict Settings. Arbeiten zur Geschichte des antiken Judentums und des Christentums 10. Leiden: Brill 1971, 19–20.

170 Vgl. den Auszug aus Harnacks Dogmengeschichte in: Adolf von Harnack. „Rezension über: Wilhelm Bousset, Hauptprobleme der Gnosis“ (1908), 231–237 in: Kurt Rudolph (Hg.). Gnosis und Gnostizismus. Wege der Forschung 262. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975.

171 Z. B. Kurt Rudolph. Gnosis: Wesen und Geschichte einer spätantiken Religion. Göttingen: V&R 1990³.

172 Siehe zuletzt Martin Hengel. „Paulus und die Frage einer vorchristlichen Gnosis“, 473–510 in: Martin Hengel. Kleinere Schriften 3: Paulus und Jakobus. Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament 141. Tübingen: Mohr Siebeck, 2002. Die wichtigste Literatur wird in den Anm. ebd., 474–476 genannt, die Entwicklung der Gnosisforschung 475 Anm. 7 skizziert.

Es ist bei aller Wertschätzung der Argumente Hengels allerdings darauf hinzuweisen, daß er seine Sicht nur aufgrund der Spätdatierung einiger Schriften des NT aufrecht erhalten kann. Die berühmte Warnung in 1Tim 6,20–21 vor der „fälschlich sogenannten Gnosis“ ist für Hengel ebenso wie für Lütgert gegen Gnostiker gerichtet, aber entgegen Lütgert selbstverständlich nicht paulinisch: „der früheste Beleg für eine christliche ‚Gnosis‘, 1Tim 6,20, gehört schon ins beginnende 2. Jh.“ und wird von Hengel wie die Briefe des Ignatius auf 110–120 n. Chr. datiert.¹⁷³

Die Frage nach dem Ursprung der Gnosis ist heute weiter denn je von einer Klärung entfernt.¹⁷⁴ Hans-Martin Schenke fragt zu recht, ob angesichts der Kontroversen und Breite der Schriftfunde überhaupt noch eine zusammenfassende Darstellung der Gnosis möglich ist.¹⁷⁵ Und H. J. W. Drijvers schreibt nach modernen Entdeckungen vieler neuer Quellen zur Gnosis: „Das Problem des Ursprungs oder der Ursprünge des Gnostizismus ist heute eine der umstrittensten Fragen auf dem Gebiete der Religionswissenschaft“¹⁷⁶.

Lütgert hat die Diskussion um das Verhältnis von Gnosis und NT eigentlich erst in Gang gebracht, weswegen ausgerechnet Rudolf Bultmann intensiv bei ihm anknüpft.¹⁷⁷ Mit der Sicht, daß Paulus selbst von der Gnosis beeinflusst sei, hatte Lütgert dagegen nichts zu tun, denn er lehnt sie implizit immer wieder ab. Der Philosoph Hans Leisegang schrieb 1924 in seiner klassischen Darstellung der Gnosis, daß die Evangelien „alle mehr oder weniger von gnostischen Motiven erfüllt und durchsetzt“¹⁷⁸ seien und: „Der Apostel Paulus lebte im Weltbild der Gnosis und dachte in ihren Formen.“¹⁷⁹ Richard Reitzenstein hat Paulus 1927

173 Ebd., 492.

174 So auch selbst Walter Schmithals. Neues Testament und Gnosis. Erträge der Forschung 208. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1984, 7. Zur Geschichte der Gnostis-theorien vgl. Geo Widengren, Die Ursprünge des Gnostizismus und die Religionsgeschich-te (1966), 668–706 in: Kurt Rudolph (Hg.). Gnosis und Gnostizismus. Wege der Forschung 262. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975, sowie den ganzen Sammelband mit den wichtigsten Texten.

175 Hans-Martin Schenke; Hauptprobleme der Gnosis (1965), 585–600 in: Kurt Rudolph (Hg.): Gnosis und Gnostizismus. Wege der Forschung 262, Darmstadt: Wissenschaftliche Buch-gesellschaft 1975, 586.

176 H. J. W. Drijvers: Die Ursprünge des Gnostizismus als religionsgeschichtliches Problem, 798–841 in: Kurt Rudolph (Hg.): Gnosis und Gnostizismus. Wege der Forschung 262. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft 1975, 841.

177 Vgl. Walter Schmithals: Die Gnosis in Korinth: Eine Untersuchung zu den Korintherbrie-fen. Göttingen: V&R 1965² (überarbeitet 1969³), 113–116 und Walter Schmithals. Neues Testament und Gnosis. Erträge der Forschung 208. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchge-sellschaft 1984, 25.29–30 zu Lütgert und Adolf Schlatters Bedeutung für Bultmann und die Kritik der Bultmannschule an Lütgert.

178 Hans Leisegang: Die Gnosis. Stuttgart: Kröner: Stuttgart 1985⁵ (Nachdruck der Ausgabe 1924), 2–3.

179 Ebd., 3; vgl. Hans Leisegang: Denkformen. Berlin: Walter de Gruyter 1928, 87–127.

„nicht den ersten, wohl aber den größten aller Gnostiker“¹⁸⁰ genannt. Für Lütgert dagegen stand außer Frage, daß Paulus gerade der größte Entlarver der Gnosis sei.

Bei Lütgert haben die Begriffe „Gnosis“ und „gnostisch“ keinen Bezug zur kirchengeschichtlichen Gnosis. Er spricht nicht von irgendwelchen Vorläufern späterer Bewegungen. Man tut Lütgert Unrecht, wenn man ihn von der späteren Gnosisforschung für widerlegt hält. „Gnostisch“ beschreibt für ihn eine Bewegung, in der nicht die Tat Gottes oder die heilsgeschichtliche Offenbarung Gottes im Mittelpunkt steht, sondern eine höhere Erkenntnis. Zitieren wir noch einmal seine Definition:

„Wir haben mit der korinthischen Gemeinde zum erstenmal Gnostizismus in dem Sinne, daß eine den Glauben überbietende Gnosis, die auf Offenbarung beruht und deren Besitz die christliche Vollkommenheit ausmacht, als das Wesen des Christentums gilt.“¹⁸¹

Wie Hengel zu recht angibt, war bis etwa 1960 der Gnosisbegriff nicht genauer umrissen, so daß mit dem Begriff eine Vielzahl von Bedeutungen verbunden waren. Erst durch Schmithals wurde der Begriff konkreter gefaßt.¹⁸² Man darf Lütgerts Schriften vor dem 1. Weltkrieg nicht im Lichte der Diskussionen zwischen den Weltkriegen oder seit 1960 sehen. Das gilt, obwohl Lütgert einen großen Anteil daran hatte, die Diskussion um das Verhältnis von Gnosis und Neuem Testament anzustoßen. Lütgerts Ausführungen lassen sich sowohl mit Hengel, als auch mit Schmithals vereinbaren. Ein Mißbrauch Lütgerts war dagegen die Sicht Bultmanns, Paulus selbst sei Gnostiker gewesen. Für Lütgert steht fest, daß Paulus die Gnosis überall unerbittlich bekämpfte.

Ob man die Gegner des Paulus gnostisch nennen will, oder protognostisch/frühgnostisch, freizügig oder antinomistisch, und die Tatsache, daß alle Begriffe auf ihre Weise anfechtbar sind, entscheidet allein nicht darüber, wofür diese Gegner standen. Fakt ist zunächst, was sie vertraten oder was an ihnen bekämpft wurde, auch wenn die Herkunft dieser Auffassungen nicht immer klar ist und unklar bleiben muß, was aus welchen Quellen gespeist wurde. Wenn etwa in 1Kor 6,16–20 einige Prostituierte aufsuchten, ohne dabei Gottes Willen verletzt zu sehen, andere sexuelle Enthaltensamkeit in der Ehe praktizierten, ist das ein Umstand, der für unsere Exegese ebenso wie für unsere systematisch-theologische Auswertung von Bedeutung ist, ganz gleich, ob wir im einzelnen die Herkunft dieser Sichtweisen rekonstruieren können und ob wir den exakt passenden Begriff dafür finden.

Die Gemeinde in Korinth etwa war zur Zeit des 1 Kor in fast allen Fragen geteilter Meinung. Die einen aßen kein Götzenopferfleisch, die anderen nahmen

180 Zitiert nach Martin Hengel: Paulus und die Frage ..., 473.

181 Lütgert: Freiheitspredigt, 134.

182 Ebd., 474.

sogar an Götzenfeiern teil, um dieses Fleisch zu essen. Die einen waren für sexuelle Freizügigkeit, die anderen verwarfen die Sexualität sogar in der Ehe. Paulus gab jedoch praktisch nie einer von beiden korinthischen Parteien recht. Er mußte beide Parteien der Gemeinde in Korinth gleichermaßen ermahnen, da beide Meinungen nicht dem göttlichen Denken entsprachen. Diese ja eigentlich unbestrittene Ausgangslange mußte in der Gesamtdeutung des Briefes ebenso wie in der lehrmäßigen Auswertung eine viel stärkerer Rolle spielen, statt in der Frage der dahinterliegenden historischen Rekonstruktion unterzugehen.

Gesetz und Freiheit

Lütgert hat das Prinzip von Gesetz und Freiheit auch außerhalb der Theologie vertreten, wenn auch letztlich aus der Theologie entlehnt, so etwa in seiner Rede „Gesetz und Freiheit“¹⁸³ zur Übernahme des Rektorats der Universität Halle-Wittenberg im Jahr 1917. Darin sagt er – und faßt darin seine Weltanschauung zusammen:

„Gesetz und Freiheit sind die beiden Pole, die beiden Brennpunkte unseres Lebens. Keins von beiden läßt sich auf das andere reduzieren. Eine solche Zweiheit weist auf einen einheitlichen Willen hin, der sich in diesen beiden Normen offenbart.“¹⁸⁴

Ich glaube, daß die Notwendigkeit, den christlichen Glauben sowohl gegen Gesetzlichkeit als auch gegen Gesetzlosigkeit zu verteidigen, wie es Lütgert als zentrales Thema in vielen neutestamentlichen Schriften nachweist, ein wichtiges Erbe für die evangelikale Theologie der Gegenwart darstellt, die sich genau in demselben Zweifrontenkampf wiederfindet.

Thomas Schirrmacher: Wilhelm Lütgert and his studies on the opponents of the apostles

It is unfortunate, that the life's work of Wilhelm Lütgert (1867-1938), Professor for New Testament and Systematic Theology at Greifswald, has been forgotten. His major areas of research were 1. criticism of idealism, 2. the rediscovery of the doctrine of creation for epistemology and the doctrine of ‚nature‘ for theology proper and 3. the recovery of the significance of ‚love‘ for ethics. In his studies on numerous New Testament books, he pioneered new exegetical approaches, in

183 Wilhelm Lütgert: Gesetz und Freiheit, Rede bei der Übernahme des Rektorates in der Aula der vereinigten Friedrichs-Universität Halle-Wittenberg [1917], Hallische Universitätsreden, 6, Halle a.d. Saale: Max Niemeyer 1917.

184 Ebd., 18.

which he successfully broke with the prevailing interpretations propounded by Ferdinand Christian Baur, which distinguished between Paul's 'antinomian' theology and James' and Peters' 'nomist' theology. Lütgert understood Paul to be standing between two opposing fronts that were differently shaped in the various letters: judaistic nomianism and heathen, spiritualistic antinomianism. In contrast to the Judaizers, Paul emphasized the believer's freedom from the law and life in the Spirit, but in response to the antinomians he insisted that the Spirit of God never tolerates sin, and that the Old Testament remains the Word of God.

Das Neue Testament als Dokumentensammlung urchristlicher Mission:

(Alter Hut oder neue Perspektive?)¹

Was genau bedeutet die Überschrift „Das Neue Testament als *Dokumentensammlung urchristlicher Mission*“?² Weder ein einzelnes Buch des Neuen Testaments noch das Neue Testament als Ganzes ist ein Missionsdokument im modernen Sinn wie etwa die Dokumente der Konferenzen der internationalen Missionsbewegung des 20. Jahrhunderts, in deren Berichtsbänden oft die Stichworte „Dokumente“ und „Mission“ erscheinen, z. B.: „*Das Heil der Welt heute. Ende oder Beginn der Weltmission? Dokumente der Weltmissionskonferenz Bangkok 1973*“³ oder: *Dein Wille geschehe. Mission in der Nachfolge Jesu Christi: Darstellung und Dokumente der X. Weltmissionskonferenz in San Antonio 1989*⁴.

Und doch sind die Bücher des Neuen Testaments Dokumente, die mehr oder weniger direkt aus der urchristlichen Mission erwachsen sind, ja teilweise erst durch sie hervorgerufen worden sind. Damit beschreibe ich nur das Offensichtliche. Aber ich möchte weiterfragen. (1) Zunächst nach den Gründen, warum der Charakter des Neuen Testaments als Dokumentensammlung urchristlicher Mission oft in den Hintergrund tritt. (2) Dann will ich nach konkreten Folgen der Wahrnehmung des Neuen Testaments als Dokumentensammlung urchristlicher Mission fragen. Anschließend werfe ich einen Blick auf Missionare und Missiologen als Leser des Neuen Testaments (I.), bevor ich das NT als ein „Kombinationsdokument“ von Mission, Gemeindepflege und Theologie betrachte (II.). Am lukanischen Doppelwerk und dem ersten Petrusbrief will ich abschließend die These vom „Kombinationsdokument“ testen (III.).

1 Überarbeitete Fassung eines Referats beim Treffen der Facharbeitsgruppe Neues Testament des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT) am 14.3.2005 am Theologisches Seminar Tabor in Marburg. Den Teilnehmern danke ich für die anschließende Diskussion meines Referats.

2 Vgl. D. Boschs Überschrift „The New Testament as a Missionary Document“ in seinem Abschnitt „New Testament Models for Mission“, *Transforming Mission: Paradigm Shifts in Theology of Mission*, 19. Aufl., American Society of Missiology Series 16, Maryknoll: Orbis, 2004, 15–55.

3 P. A. Potter (Hg.), dt. Ausgabe besorgt von T. Wieser, Stuttgart, Berlin: Kreuz, 1973. Eine chronologische Zusammenstellung der Konferenzberichte findet sich bei P. Beyerhaus, *Er sandte sein Wort: Theologie der christlichen Mission. Bd 1. Die Bibel in der Mission*, Wuppertal: R. Brockhaus; Bad Liebenzell: VLM, 1996, 740–742.

4 J. Wietzke (Hg.), Frankfurt/Main: Lembeck, 1989.

1. Woran liegt es also, dass der missionsbezogene Charakter der ntl. Schriften häufig vernachlässigt wird? Ich möchte vier Gründe vorschlagen, die zur Vernachlässigung des missionsbezogenen Charakters des Neuen Testaments in der ntl. Wissenschaft beigetragen haben. Der erste Grund hat mit den ntl. Büchern selbst zu tun. Der zweite Grund liegt in den Ergebnissen historisch-kritischer ntl. Forschung, die weiteren Gründe liegen bei denen, die diese Forschung betreiben.

a) *Das NT selbst berichtet wenig über den konkreten Vollzug der Mission*

Außer der Apostelgeschichte gibt es im Neuen Testament keine Berichte über den konkreten Vollzug der Mission. Auch in der Apostelgeschichte ist das diesbezügliche Material begrenzt, zumal wenn man Mission erst mit dem Überschreiten der Grenzen des Judentums beginnen läßt (Kapitel 8, 9f, 10f, 13f, 16–19). Auch wenn man die Evangelisation unter den Juden Jerusalems im ersten Viertel der Apostelgeschichte mit einbezieht, gibt dies nur wenige weitere Hinweise (2,14–3,26; 6,8–15).

Daneben haben wir Evangelien, die sich an Juden- und Heidenchristen wenden. Sie beschreiben die Mission Jesu und geben verstreute Hinweise auf eine vorösterliche Sendung der Jünger (z. B. Lk 9,1–6; 10,1–12.17–24). Ob und wie sie in der urchristlichen Mission eingesetzt wurden, ist schwer einzuschätzen. Über deren Verlauf berichten sie nichts. Ferner haben wir Briefe, die an Missionsgemeinden geschrieben sind, also an Christen gerichtet sind. Diese Briefe setzen die *missionarische Erstverkündigung* des Autors oder anderer urchristlicher Missionare unter den Empfängern voraus und bauen auf ihr auf, ohne sie zu erwähnen oder die Entstehungsgeschichte der Gemeinde nachzuzeichnen. Nur an wenigen Stellen der ntl. Briefe gibt es Hinweise auf den konkreten Vollzug der Mission, so z. B. in 1 Thess 1,9f. „Denn sie selbst berichteten von uns, welchen Eingang wir bei euch gefunden haben und wie ihr euch bekehrt habt zu Gott von den Abgöttern, zu dienen dem lebendigen und wahren Gott und zu warten auf seinen Sohn vom Himmel, den er auferweckt hat von den Toten, Jesus, der uns vor dem zukünftigen Zorn errettet“. Ganz eng mit diesem Befund hängt mein zweiter Punkt zusammen.

b) *Die Bewertung der Apostelgeschichte in der ntl. Wissenschaft*

Im Gefolge von F. Overbeck, M. Dibelius, P. Vielhauer, E. Haenchen und anderen sind die verhältnismäßig wenigen Angaben in der Apostelgeschichte, die wir haben, historisch suspekt geworden.⁵ Aufgrund der weltanschaulichen Prämissen der historisch-kritischen Methode klassischer Ausprägung gelten nicht nur viele

5 Positionen der deutschen Actaforschung bei E. Plümacher, „Apostelgeschichte“, *TRE* 3, 483–528; vgl. den Forschungsüberblick aus evangelikaler Perspektive von W. W. Gasque, *A History of the Interpretation of the Acts of the Apostles*, Peabody: Hendrickson, 1989.

Einzelheiten (obwohl man hier teilweise zu Zugeständnissen bereit ist), sondern vor allem „der rote Faden“ der Erzählung nicht als historisch glaubwürdig. Immer noch unter dem Bann der Tübinger Tendenzkritik, hält man die Apostelgeschichte eher für ein theologisches Konstrukt der dritten Generation, als für einen zuverlässigen, wenn auch selektiven Bericht über die ersten drei Jahrzehnte der Urchristenheit. Damit wird das wenige, das uns die Apostelgeschichte über die urchristliche Mission berichtet, weitgehend unbrauchbar.

Dass theologisches Anliegen und historischer Bericht nicht gegeneinander ausgespielt werden können und dürfen, hat I. Howard Marshall mit seiner These *Luke: Historian and Theologian* zu Recht betont.⁶ Ich werde auf diesen Zusammenhang später zurückkommen.

Im Gegensatz zur deutschsprachigen Actaforschung, die sich im übrigen auch wandelt⁷, nimmt eine weniger kritische, stärker philologisch-althistorisch orientierte, angloamerikanische Tradition die Apostelgeschichte mit guten Gründen historisch ernster.⁸ Mit dieser Einschätzung weiß man entsprechend mehr von der urchristlichen Mission. Aufgrund dieser Zusammenhänge ist es nicht überraschend, dass die ausführliche Studie zur *Urchristlichen Mission* von Eckhard Schnabel mit einem gründlichen Plädoyer für die historische Glaubwürdigkeit der Apostelgeschichte beginnt.⁹

Neben der Einschätzung der Historizität ist auch die kanonische Stellung der Apostelgeschichte als Bindeglied zwischen dem vierfachen Evangelium und den Briefen des Neuen Testaments zu bedenken. In dieser Perspektive¹⁰ wird deutli-

6 *Luke: Historian and Theologian*, 3. Aufl., Exeter: Paternoster, 1988; vgl. auch F. F. Bruce, „The Acts of the Apostles: Historical Record or Theological Reconstruction?“, *ANRW II.25.3*, 1985, 2569–2603.

7 Vgl. meinen Überblick „Hinweise zu einem wiederentdeckten Gebiet der Actaforschung (I) und zu zwei bemerkenswerten Monographien zu Apostelgeschichte 13f und zum Galaterbrief (II)“, *CV* 41, 1999, 65–91 und beispielsweise C. vom Brocke, *Thessaloniki – Stadt des Kassander und Gemeinde des Paulus: Eine frühe christliche Gemeinde in ihrer heidnischen Umwelt*, WUNT II, 125, Tübingen: Mohr Siebeck, 2001 (vgl. meine Rez. im *EJT* 11, 2002, 56–58) und M. Hengel, A. M. Schwemer, *Paulus zwischen Damaskus und Antiochien: Die unbekannten Jahre des Apostels*, WUNT 108, Tübingen: Mohr Siebeck, 1998, 9–26.

8 Vgl. z. B. F. F. Bruce, *The Acts of the Apostles: The Greek Text with Introduction and Commentary*, 3. Aufl., Leicester: Apollos; Grand Rapids: Eerdmans, 1990; C. J. Hemer, *The Book of Acts in the Setting of Hellenistic History*, C. H. Gempf (Hg.), WUNT 49, Tübingen: Mohr Siebeck, 1989; auch Winona Lake: Eisenbrauns, 1990; I. H. Marshall, *The Acts of the Apostles*, New Testament Guides, Sheffield: JSOT, 1992 und S. E. Porter, *The Paul of Acts*, WUNT 115, Tübingen: Mohr Siebeck, 1999 (vgl. meine Rez. in *ThLZ* 125, 2000, 1021–1024).

9 *Die urchristliche Mission*, Wuppertal: R. Brockhaus, 2002, 21–36.

10 Vgl. R. W. Wall, „Canonical Criticism“, in S. E. Porter (Hg.), *Handbook to Exegesis of the New Testament*, NTTS 25, Leiden, New York, Köln: Brill, 1996, 291–312, speziell zur Act S. 305–312; *idem*, „Israel and the Gentile Mission in Acts and Paul: A Canonical Ap-

cher, dass mehrere Briefe und ihre Empfänger direkt mit der durch Lukas beschriebenen urchristlichen Mission zusammenhängen: Die Autoren und viele der Adressaten sind den Lesern der Apostelgeschichte vertraut – wobei freilich manche Einblicke in das tatsächliche Gemeindeleben der paulinischen Gemeinden die Leser der Apostelgeschichte überrascht haben dürften.

Neben diesen beiden unterschiedlichen Problemanzeigen gibt es auch einen kräftigen Hoffnungsschimmer. In den letzten zehn Jahren ist eine ganze Reihe von Studien zur Mission im Neuen Testament erschienen.¹¹ Die Mission ist wieder ein Thema und das nicht nur bei Paulus, wo die Besinnung auf Mission am naheliegendsten ist. Hier die Titel einiger wichtiger monographischer Beiträge:

Hausgemeinde und Mission: Die Bedeutung antiker Häuser und Hausgemeinden von Jesus bis Paulus, Mission in the Old Testament: Israel as a Light to the Nations, Miracle and Mission: The Authentication of Missionaries and Their Message in the Longer Ending of Mark, Die Religionspolitik des Kaisers Claudius und die paulinische Mission, Jesus und die Völker in der Sicht der Synoptiker, The Mission of the Early Church to Jews and Gentiles, The Gospel to the Nations: Perspectives on Paul's Mission, Salvation to the Ends of the Earth: A Biblical Theology of Mission, Mission in the New Testament: An Evangelical Approach, Propaganda and Mission im ältesten Christentum: Eine Untersuchung zu den Modalitäten der Ausbreitung der frühen Kirche, Der Jude Jesus und die Heiden: Biographie und Theologie Jesu im Markusevangelium, Mission-Commitment in Ancient Judaism and in the Pauline Communities: The Shape, Extent and Background of Early Christian Mission; Community, Law and Mission in Matthew's Gospel.

Diese Beiträge lassen uns neu wahrnehmen, in welchem Ausmaß das Neue Testament mit Mission zu tun hat.

Neben der genannten Textauswahl des Neuen Testaments und der Einschätzung der Apostelgeschichte möchte ich zwei weitere Gründe anführen, die beide die Interpreten dieser Schriften betreffen.

c) Neutestamentliche Forscher als Vertreter und Mitglieder etablierter Kirchen

Die traditionellen Protagonisten der ntl. Wissenschaft, also diejenigen, die Lehrbücher, Kommentare, Monographien und Aufsätze der Fachzeitschriften verfassen und so den Forschungsrahmen abstecken, haben oder hatten – im europäischen Kontext – zumeist wenig oder keine Berührung mit Mission. Einmal ist Missiologie kein integraler Bestandteil der universitären theologischen Ausbildung. Über eine Einführungsveranstaltung oder gelegentliche Hinweise in der Kirchengeschichte geht es häufig nicht hinaus. Nicht alle Fakultäten, an denen

proach“, in I. H. Marshall, D. Peterson (Hg.), *Witness to the Gospel: The Theology of Acts*, Grand Rapids, Cambridge, UK: Eerdmans, 1998, 437–457.

11 Vgl. meine Sammelrezension „Neuere Arbeiten und Tendenzen zur Mission im Neuen Testament“, *EJT* 12, 2003, 5–20; weitere Rez in *ThBeitr* 33, 2002, 363f, *em* 18, 2002, 150–152, *em* 19, 2003, 116f.

die Exegeten von morgen ausgebildet werden, haben Lehrstühle für Missionswissenschaft. Zum anderen dürften die meisten Bewerber für ntl. Lehrstühle und deren Inhaber keine persönliche Berührung mit Mission gehabt haben. Forscher, die selbst Erfahrungen im Gemeindedienst gesammelt haben, waren in der Regel Vikare in *etablierten* Kirchen, mit teilweise seit Jahrhunderten *etablierten* Liturgien, Agendenbüchern und Kirchenordnungen, in *etablierten* örtlichen Gemeinden an der Seite von *etablierten* Pfarrern. Nur wenige haben persönliche Erfahrung mit Evangelisation gemacht, noch weniger haben eine Gemeinde gegründet, die erste Generation von Presbytern angeleitet und die Gemeinde und ihre Leiter durch die „Kinderkrankheiten“ begleitet – und so in einem Kontext gearbeitet, der dem der urchristlichen Mission und der ntl. Bücher wenigstens ansatzweise ähnlich ist.

Vielleicht erklärt diese Beobachtung auch manche ntl. Forschungsthese, in der die Entwicklungen des zweiten und dritten Jahrhunderts (und späterer Zeit) in die ntl. Zeit hineingelesen wurden und man so von TaufLiturgien, Katechesen und Katechumenen, von den Ämtern späterer Zeit und vom „Frühkatholizismus“ sprach.¹² Haben Forscher im Neuen Testament oft (gesucht und) gefunden, was sie aus ihren *etablierten* Kirchen kannten? Waren sie mit den pastoralen und theologischen Aspekten der Dokumente vertrauter, die jedoch von den missionsbezogenen Aspekten nicht getrennt werden können? Hätte mehr Berührung mit Mission und Gemeindegründung ihre Wahrnehmung geschärft?

d) *Mission als Problem – auch unter Theologen*

Dazu kommt, dass aus ganz verschiedenen Gründen die Mission auch unter Theologen zum Problem geworden ist. So schrieb W. Freytag schon 1958: „Damals hatte die Mission Probleme, heute ist sie selbst zum Problem geworden“.¹³ Mission ist für viele Theologen keine Selbstverständlichkeit mehr, sondern eher eine mit Imperialismus, mit – für postmoderne Menschen höchst verdächtigen – Absolutheitsansprüchen und der Zerstörung von Kultur einhergehende Peinlichkeit aus der christlichen Mottenkiste.

12 Dass die Neigung zur Rückprojektion nicht erst mit dem Aufkommen der modernen Forschung entstand, zeigt bereits die Textüberlieferung des Neuen Testaments. Z. B. wird dem schlichten lukanischen Bericht in Act 8 mit V. 37 eine Tauffrage und das entsprechende Bekenntnis eingefügt: „Philippus aber sprach: Wenn du von ganzem Herzen glaubst, so kann es geschehen. Er aber antwortete und sprach: Ich glaube, daß Jesus Christus Gottes Sohn ist“; vgl. B. M. Metzger, *A Textual Commentary on the Greek New Testament*, 2. Aufl., Stuttgart: UBS, 1975, 359f.

13 In „Strukturwandel der westlichen Missionen“, in J. Hermelink, H. J. Margull (Hg.), *Walter Freytag: Reden und Aufsätze I*, Theologische Bücherei 13,1: Missionswissenschaft, München: Chr. Kaiser, 1961, (111–120), 111. F. schreibt weiter „Aber auch die Formen, in denen Mission geschieht, sind uns nicht mehr selbstverständlich. Ja, sogar die überlieferten Vorstellungen von dem, was Mission überhaupt ist, sind fraglich geworden“.

2. Wenn ich dafür plädiere, den Charakter des Neuen Testaments als Dokumentensammlung urchristlicher Mission zu berücksichtigen, bleibt neben den erwähnten Gründen für eine Vernachlässigung natürlich die Frage, was für Unterschiede sich tatsächlich ergäben, wenn man diesen missionarischen Charakter des Neuen Testaments ernster nähme. Zu Beginn seiner Darstellung paulinischer Theologie spricht Peter Stuhlmacher mehrfach von der *Missionstheologie* des Paulus:¹⁴

Gleichwohl hat der Apostel dadurch eine einzigartige Stellung im Urchristentum, dass er, der Diasporapharisäer aus Tarsus in Kilikien, schon eine jüdisch-theologische Ausbildung im Lehrhaus Rabban Gamaliel I hinter sich hatte, ehe er zum Apostel Jesu Christi berufen wurde (vgl. Act 22. 3), und dass er nach seiner Berufung zum apostolischen Zeugendienst, die ihm vorgegebenen christlichen Glaubenstraditionen grundlegend durchdacht und auf ihrer Basis eine eigenständige und *prinzipielle Missionstheologie* entworfen hat.

Ich folge Stuhlmachers Bestimmung der paulinischen Theologie als *prinzipieller Missionstheologie*, frage aber zugleich, wo und wie diese Einsicht in den folgenden Ausführungen zum Tragen kommt. Wo unterscheidet sich Stuhlmachers Paulusinterpretation von der anderer Exegeten, die Ursprung und Wesen paulinischer Theologie als *Missionstheologie* nicht eigens hervorheben? Es wäre interessant zu prüfen, ob die Darstellung paulinischer Theologie in größeren Paulusbüchern¹⁵, die neben der Theologie auch *das Leben des Paulus* beschreiben (was ohne ein kräftiges Augenmerk auf den *Missionar* Paulus kaum möglich ist), anders ausfällt, als die Darstellung etwa gleichen Umfangs in den Paulus gewidmeten Abschnitten verschiedener ntl. Theologien.

Wenn es um Mission und Neues Testament geht, wird man immer wieder auf Paulus zu sprechen kommen – was mit seiner Biographie sowie dem Umfang und der Gattung seines Beitrags zum Neuen Testament zu tun hat –, obwohl ich im Titel vom Neuen Testament in seiner Ganzheit als Sammlung von *Missionsdokumenten* spreche. Das Augenmerk auf Paulus trägt auch neueren Einsichten Rechnung, dass Biographie und Theologie untrennbar miteinander verwoben sind.¹⁶

14 *Biblische Theologie des Neuen Testaments I: Grundlegung: Von Jesus zu Paulus*, 2. Aufl., Göttingen: V&R, 1997, 221f. Zitat S. 222, Hervorhebung CS.

15 Vgl. z. B. J. Becker, E. Lohse, J. Gnlika oder U. Schnelle. Teilweise fällt auch in diesen Paulusbiographien die Darstellung des Missionars Paulus mager aus.

16 „Die Missionstheologie des Paulus läßt sich nicht vom Leben und vom Schicksal des Apostels trennen“, Stuhlmacher, *Biblische Theologie I*, 223. Vgl. dazu auch die neueren Biographien von W. Neuner über Adolf Schlatter: *Adolf Schlatter: Ein Leben für Theologie und Kirche*; Stuttgart: Calwer, 1996; Vorwort: „... den bei Schlatter besonders offenkundigen engen Zusammenhang von Leben und Werk herauszuarbeiten“, XIV; vgl. W. Marotzki, „Methodologie und Methoden der Biographieforschung“, in Th. Hug (Hg.), *Einführung in die Forschungsmethodik und Forschungspraxis*, Wie kommt die Wissenschaft zu Wissen? II, Hohengrehren: Schneider, 2001, 134–143.

Auch wenn in der Fachliteratur dieses missionsbezogene Wesen der ntl. Schriften relativ selten *explizit* erwähnt wird, ist zu bedenken, dass die Frage nach diesem Wesen auch in der Einleitungswissenschaft, bei der konkreten Exegese oder in der Reflexion ntl. Theologie im Hintergrund stehen kann. Es geht um die Sache, weniger um das Stichwort Mission.

1. Missionare und Missiologen als Leser des Neuen Testaments: Anregungen für die ntl. Wissenschaft

Aufgrund der obigen Überlegungen liegt es nahe, zu fragen, wie Leute das Neue Testament lesen, die eine Missionsarbeit, die der urchristlichen – soweit sie sich aus den vorhandenen Quellen erschließen läßt – ähnlich war, möglichst aus erster Hand gekannt haben bzw. kennen. Lesen *solche* Leute das Neue Testament mit anderen Augen, und wenn ja, warum? Können ihre Einsichten die Wahrnehmung für den missionarischen Charakter des Neuen Testaments schärfen? Kann man an ihrer Auslegung erkennen, welchen Unterschied die Wahrnehmung des missionsbezogenen Charakters des Neuen Testaments in den konkreten Ergebnissen macht? Ich wähle beispielhaft einige Vertreter aus dem zwanzigsten Jahrhundert aus.

1. Johannes Warneck (1867–1944)¹⁷ betrachtete Paulus aus einer missiologischen Perspektive in seiner Studie *Paulus im Lichte der heutigen Heidenmission*.¹⁸ Er fragte: „Ist es auch erlaubt, von der Missionstätigkeit der Gegenwart aus Streiflichter fallen zu lassen auf den größten aller Missionare und sein Werk? Ist Aussicht vorhanden, dass das Verständnis für den Apostel als Missionar, Gemeindepfleger und Gemeindelehrer durch den Einblick in die sich ausbreitende Weltkirche der Gegenwart gewinnt?“¹⁹ Warneck folgerte: „Dann haben wir ... nicht nur das Recht, sondern die Pflicht, mit dem Lichte unserer Missionserfahrungen die Missionsbücher des Neuen Testaments durchzuleuchten und, was uns Gott heute erleben läßt, zum Verständnis jener ersten Zeit und ihrer Urkunden und damit zur Belebung des christlichen Denkens heranzuziehen.“²⁰ Warneck beobachtete ferner, dass des Paulus „Wege in Heidenpredigt, Gemeindepflege und Organisation, seine Erfahrungen von den Gotteskräften der Heilspredigt, die Vorzüge und Mängel seiner Gemeinden, seine Kämpfe mit eindringenden Irrlehren ... auf den [heutigen] Missionsfeldern wieder auf[leben]“.²¹ Nach Warneck half die Berufung zur Mission und der folgende Missionsdienst Paulus, die ganze

17 Vgl. R. V. Pierard, „Warneck, Johannes“, G. H. Anderson (Hg.), *Biographical Dictionary of Christian Missions*, Grand Rapids, Cambridge, UK: Eerdmans, 1999, 718.

18 Ich zitiere aus der 2. Aufl., Berlin: Martin Warneck, 1914. 1922 erschien die 3. Auflage.

19 S. 1.

20 S. 7.

21 S. 2.

Tiefe von Gottes Heil in Christus zu verstehen, und zwar nur dadurch, dass Paulus sich diesem Ruf stellte und die Grenzen des Judentums hinter sich ließ:

Als die Botschaft von Jesus einer heidnischen Welt gegenübertrat, musste die missionierende Christenheit im Kampf der Geister die Fülle der in ihr enthaltenen Gaben herausarbeiten. Das war grundlegend die für Jahrhunderte bestimmende Arbeit Pauli als Theologen. Schätze von Gold hat diese harte Arbeit zutage gefördert. Die Durchforschung der biblischen Wahrheiten im Gegensatz zu heidnischem Leben und Denken deckte viele von den Gütern auf, die Christus der Welt gebracht hatte.²² ... Auch Pauli Theologie verdankt zum guten Teil ihre Durchbildung der Reibung mit dem Heidentum und der Zwiesprache mit dem heidnischen Erbgut innerhalb der Gemeinden. Die ähnliche Situation der Gegenwart vermag hier und da den Blick für die Zusammenhänge des damaligen Werdens zu öffnen.²³

Die besondere Berufung des Paulus und sein Missionsdienst waren eine Art Katalysator für seine Theologie. Nach Warneck haben Missionare und Missiologen eine besondere Fähigkeit und Aufgabe:

Den Dank, den wir Missionare der uns aussendenden, ausrüstenden und tragenden Kirche der Heimat schulden, können wir nicht besser abstaten, als wenn wir ihren gläubigen wie ihren zweifelnden Gliedern helfen, das *Leben nachzuempfinden*, das im Neuen Testament pulsiert, und das wir in der Berührung mit dem Heidentum und beim Entstehen der heidenchristlichen Gemeinden in ursprünglicher Frische rauschen hören.²⁴

So konnte Warneck schreiben:

Die Missionare unter den Lesern seien herzlich gebeten, durch Beobachtung und Darreichung von Erfahrungen und Tatsachen aus ihren Missionsfeldern zu helfen, dass das Lebensbild und die Theologie des Paulus anschaulicher und verständlicher der Kirche [und man mag hinzufügen: der ntl. Wissenschaft] vor Augen gemalt wird. Manche Gedanken wagte ich nur in der Form einer Frage darzubieten, in der Hoffnung, dass aus Afrika, Asien, Ozeanien überführende Antworten erfolgen werden.²⁵

Warnecks Studie ist in drei Teile gegliedert: 1. Der Dienst [des Paulus] an den Heiden (11–122, 111 S.); 2. Die Pflege der Gemeinden (123–246, 123 S.), und – gemäß Warnecks oben erwähnter These – 3. „Die Entfaltung der Schätze des Evangeliums“ (247–419).²⁶ Bei dieser Verteilung fällt auf, dass auch im Buch des Missionars und Missiologen Warneck der Teil zur paulinischen *Theologie* mit 172 Seiten den größten Umfang hat. Doch ist es eine Darstellung der paulinischen Theologie aus einer anderen Perspektive. Warnecks Studie zeigt dennoch,

22 S. 5f.

23 S. 8.

24 S. 10, Hervorhebung JW.

25 S. 10, Hervorhebung CS.

26 Nach wie vor lesenswert ist der erste Abschnitt dieses Teils, überschrieben mit „Auseinandersetzung mit dem väterlichen Erbe“ (247–287).

dass auch *aus missiologischer Perspektive* das Wirken des Paulus nicht auf den im ersten Teil dargestellten „Dienst an den Heiden“ verkürzt werden kann, weil das paulinische Wirken weit darüber hinausging, bzw. dass seine missionarische Wirksamkeit nicht zu trennen ist von der folgenden Gemeindepflege und der theologischen Arbeit vor, während und nach Mission und Gemeindegründung. Auch das gehört zum „Dienst an den Heiden“. Ich werde auf die Kombination dieser Aspekte paulinischen Wirkens zurückkommen.

Die reale Gefahr, dass diese durch die gegenwärtigen Mission geschulte Perspektive nicht nur tatsächlich Vorhandenes im Neuen Testament (wieder)entdecken lässt, sondern auch nicht Vorhandenes aus den eigenen Missionserfahrungen ins Neue Testament eintragen kann, wird nicht reflektiert. Warnecks eigene „Missionserfahrungen innerhalb des animistischen Heidentums“²⁷, nämlich auf einem „Indischen Archipel“ (Sumatra)²⁸, sind nur bedingt hilfreich, um die urchristliche Mission in den Städten des hellenisierten östlichen Mittelmeerraums des 1. Jahrhunderts zu verstehen.

2. In seiner *Evangelischen Missionskunde* von 1920 beobachtete der Missiologe Julius Richter (1862–1940)²⁹ in einem Abschnitt mit dem Titel „Pauli Briefe als missionarische Sendschreiben“³⁰: „Die Briefe sind aus dem Drang der Arbeit entstanden, sie sind die Mittel in der Hand des notgedrungen abwesenden Apostels, Gemeinden, die er teils gegründet hat, denen er sich anderenteils kraft seines Heidenapostolats verantwortlich weiß, aus der Ferne zu beraten, zu leiten, jedenfalls mit sich in Zusammenhang zu setzen“.³¹ 1929 hat Richter diese Spur in einer Untersuchung mit dem Titel *Die Briefe des Apostels Paulus als missionarische Sendschreiben* weiterverfolgt.³² Darin schreibt er über die ntl. Wissenschaft seiner Zeit: „Merkwürdigerweise kommt in den zahlreichen Arbeiten über Paulus in der ntl. Forschung während der letzten Jahrzehnte der Missionar immer noch zu kurz. Der Theologe und der Mystiker Paulus steht ... im Vordergrund“.³³

Gilt diese Einschätzung auch ein dreiviertel Jahrhundert später? Kommt der *Missionar* Paulus immer noch zu kurz? Zunächst war der Mystiker Paulus nach

27 So der Untertitel seines Buchs *Die Lebenskräfte des Evangeliums*, 6. Aufl., Berlin: Martin Warneck, 1922.

28 *Lebenskräfte des Evangeliums*, 11, S. 11–25.

29 Vgl. H.-W. Gensichen, „Richter, Julius“, G. H. Anderson (Hg.), *Biographical Dictionary of Christian Missions*, Grand Rapids, Cambridge, UK: Eerdmans, 1999, 567; vgl. auch R. V. Pierard, „Julius Richter and the Scientific Study of Christian Missions in Germany“, *Missiology* 6, 1978, 485–506. Richter selbst ist nie als Missionar tätig gewesen.

30 Sammlung theologischer Lehrbücher, Leipzig, Erlangen: A. Deichert, 1920, 15–18. „Von grundlegender Bedeutung ist es, wie von den Bedürfnissen seiner missionarischen Arbeit aus Paulus zur Erfassung des universalen Charakters des Christentums geführt ist. Die Theologie Pauli, damit die christliche Theologie überhaupt ist *aus der Mission herausgewachsen*, sie ist ihrem Wesen nach *Missionstheologie*“, 16, Hervorhebung CS.

31 S. 15f.

32 Allgemeine Missionsstudien 7, Gütersloh: Bertelsmann, 1929.

33 S. 3.

den Arbeiten von Albert Schweitzer wieder in den Hintergrund getreten, freilich nur, um im Gefolge der so genannten „New Perspective on Paul“ in den letzten zwei Jahrzehnten teilweise wieder fröhliche Urstände zu feiern.³⁴ Neben dem Mystiker Paulus, der den Missionar verdrängt, wäre angesichts der gegenwärtigen Forschungsschwerpunkte an den *Juden* Paulus, an den antiken Rhetoriker und „modernen Argumentationskünstler“ Paulus, an Paulus als Interpreten der Schriften Israels zu denken oder an den Paulus, der die Grundstruktur des Frühjudentums gründlich missverstanden hat.³⁵ Alle diese Perspektiven auf Paulus haben auch implizit oder explizit den *Missionar* Paulus in Blick.

Später plädiert Richter:

Es vertieft sich in mir immer mehr die Überzeugung, dass der wirkliche Schlüssel zum Verständnis des Apostels *seine Missionsaufgabe* ist, die Botschaft von der Versöhnung der Welt durch den Kreuzestod und die Auferstehung Jesu Christi ... zu verkündigen und voll verständlich zu machen. Fast überall an den entscheidenden Punkten muss man von den missionarischen Bedürfnissen ausgehen und beobachten, wie sie entweder der Kirchengründer und -organisator oder der Theologe Paulus befriedigt hat.³⁶

Richter schlug eine Neuorientierung der Paulusforschung vor: „Der erste Schritt dazu wäre, dass man sich ernstlich bemühe, die Briefe Pauli nicht als Steinbrüche für Bruchstücke paulinischer Theologie ... zu benutzen, sondern in ihnen missionarische Sendschreiben zu sehen, durch welche Paulus die Gemeinden im Sturm ihrer inneren und äußeren Nöte leiten will“.³⁷ Bevor Richter einzelne Briefe behandelt³⁸, beschreibt er einleitend das heuristische Instrumentarium für die spätere Interpretation der Briefe als „missionarische Sendschreiben“, nämlich: „Der Apostel Paulus als Persönlichkeit, Paulus als Missionar, die Botschaft, Pauli Missionsmethode“.³⁹

Es wäre reizvoll im einzelnen die Ergebnisse dieser „missionarisch / missiologischen Lektüre“ der Paulusbriefe mit der damaligen und gegenwärtigen Paulusforschung zu vergleichen, um im Detail festzustellen, ob und zu welchen Unterschieden *diese Lektüre* im tatsächlichen Verständnis einzelner Texte und Dokumente führt.

34 Vgl. die Darstellung und Bewertung in D. A. Carson, P. T. O'Brien, M. A. Seifrid (Hg.), *Justification and Variegated Nomism II: The Paradoxes of Paul*, Grand Rapids: Baker; WUNT II, 181, Tübingen: Mohr Siebeck.

35 Zur aktuellen Paulusforschung vgl. J. D. G. Dunn, *The Theology of Paul the Apostle*, Edinburgh: T. & T. Clark, 1998; ders. (Hg.), *The Cambridge Companion to St. Paul*, Cambridge: CUP, 2003; U. Schnelle, *Paulus: Leben und Denken*, GLB, Berlin, New York: W. de Gruyter, 2003.

36 S. 3f, Hervorhebung CS.

37 S. 4.

38 S. 81–212.

39 S. 3–80.

Der Missiologe Richter sah, wie sein Kollege Warneck, in Paulus nicht nur den Missionar und Kirchengründer, sondern auch den Kirchenorganisator und Theologen Paulus. Kirchenorganisation beziehungsweise Gemeindepflege und Theologie stehen im Dienst missionarischer Bedürfnisse. Aufgrund der eingangs genannten Gründe und der beobachteten verschiedenen Aufgaben und Schwerpunkte des Paulus kommt der Missionar bzw. Kirchengründer Paulus bis heute zu kurz. Das Neue Testament ist zwar keine reine Dokumentensammlung urchristlicher Mission, aber als Dokumentensammlung urchristlicher Mission ein Kombinationsdokument von Mission/Gemeindegründung, Gemeindepflege und Theologie.

3. Einen anderen Weg ging der Brite und ehemalige Chinamissionar Roland Allen (1868–1947) in seinem berühmt gewordenen Buch *Missionary Methods: St. Paul's or Ours?* Er wollte nicht direkt von seinen Missionserfahrungen her das Neue Testament lesen, sondern die verbreitete Missionspraxis seiner Zeit vom Neuen Testament her hinterfragen. Dass dabei seine eigenen Erfahrungen und Frustrationen mit eingeflossen sind, ist durchweg zu spüren. Seine Kombination zwischen Informationen aus den Paulusbriefen und Beobachtung der paulinischen Mission nach der Apostelgeschichte⁴⁰ führen über Warneck und Richter hinaus. Angesichts unserer Überlegungen zur Bedeutung der Apostelgeschichte und ihrer historischen Einschätzung ist interessant, dass Allen sich stark an den archäologischen und historischen Studien zu Paulus und zur Apostelgeschichte von Sir William Ramsay orientierte.⁴¹ Allens engagierter Beitrag ist immer noch hilfreich, um sich ein Bild von dem Missionar Paulus zu machen, soweit sich dieses Bild aus den vorhandenen Quellen erheben läßt.⁴²

2. Das Neue Testament als „Kombinationsdokument“ von Mission, Gemeindepflege und Theologie

Nach Eckhard Schnabel ist Mission

die Aktivität einer Glaubensgemeinschaft, die sich von ihrer Umwelt in religiöser (theologischer) Hinsicht und im Hinblick auf gesellschaftliches (ethisches) Verhalten unterscheidet, die vom Wahrheitsanspruch der eigenen Inhalte überzeugt ist und die darauf

40 Vgl. den Index, S. 177.

41 Vgl. H. W. Metzner, Roland Allen – Sein Leben und Werk: Kritischer Beitrag zum Verständnis von Mission und Kirche, Missionswissenschaftliche Forschungen 6, Gütersloh: Mohn, 1970, 142–160. Zu Ramsay vgl. Gasque, *History of the Interpretation*, 136–142.

42 Vgl. auch P. G. Bolt, M. Thompson (Hg.), *The Gospel to the Nations: Perspectives on Paul's Mission*. FS P. T. O'Brien, Leicester: IVP, 2000 und K. Pieper, *Paulus: Seine missionarische Persönlichkeit und Wirksamkeit*, 3. Aufl., NTA 121, Münster: Aschendorff, 1929.

hinarbeitet, andere Menschen für die Glaubensinhalte und die Lebenspraxis von deren Wahrheit und Notwendigkeit man überzeugt ist, zu gewinnen.⁴³

Nach dieser engen Definition trifft die Bezeichnung „Das Neue Testament als Dokumentensammlung urchristlicher Mission“ nur bedingt zu. In Schnabels weiteren Ausführungen zur Definition von Mission werden jedoch Elemente ergänzt, die meine Bezeichnung stützen:

Man kann von „Mission“ sprechen, wo Menschen Andersgläubigen 1. eine neue Deutung der Gesamtwirklichkeit vermitteln, d. h. eine andere, neue Sicht von Gott, vom Menschen und vom Heil verkündigen, 2. eine neue Lebenspraxis vermitteln, die die frühere Lebensweise (mindestens teilweise) ersetzt und 3. zur Integration in die neue Glaubensgemeinschaft verhelfen.⁴⁴

Hier wird deutlich, dass Mission theologische und ethische Reflektion („neue Sicht von Gott, vom Menschen und vom Heil ... eine neue Lebenspraxis“), also Theologie, voraussetzt und mit Gemeindebau und -pflege („neue Glaubensgemeinschaft“) verbunden ist.

Warneck, Richter, Allen und sicher auch andere haben an die verschiedenen Hüte erinnert, die Paulus gleichzeitig trug, d. h. dass Paulus nicht nur Theologe und Gemeindepfleger/ Kirchenorganisator war, sondern auch und zuerst Missionar (insofern kann man mit Stuhlmacher von einer „*prinzipiellen* Missionstheologie“ sprechen), oder in seiner Berufung als Missionar zugleich auch Gemeindepfleger und Theologe. Die theologischen Anstrengungen des Paulus sind zum einen die Grundlage seiner Mission (Theologie für die Mission, siehe unten) und zugleich erwachsen sie aus seiner Mission und seiner Gemeindepflege (vgl. Warneck). Beide Faktoren bestimmen die paulinische Missionstheologie. Gerade weil Paulus ein guter Theologe war, war er ein guter Missionar und Gemeindepfleger.

Eine chronologische Abfolge dieser verschiedenen Wirkungsbereiche des Apostels läßt sich kaum aufstellen, sie sind inhaltlich und zeitlich ineinander verwoben. Paulus greift nicht erst nach einer abgeschlossenen „Missionsepoche“ zur Feder (z. B. als er schreiben kann „So habe ich von Jerusalem aus ringsumher bis nach Illyrien das Evangelium von Christus voll ausgerichtet“, Röm 15,19), sondern schreibt teilweise sehr zeitnah zur missionarischen Erstverkündigung und Gemeindegründung (vgl. z. B. 1 Thessalonicher, 1–2 Korinther, bei der wahrscheinlichen Frühdatierung auch den Galaterbrief⁴⁵) an seine Gemeinden.

43 *Urchristliche Mission*, 11; vgl. auch S. 12.

44 S. 11.

45 Vgl. C. Breytenbach, *Paulus und Barnabas in der Provinz Galatien: Studien zu Apostelgeschichte 13f; 16,6; 18,3 und den Adressaten des Galaterbriefes*, AGJU 38, Leiden, New York, Köln: Brill, 1996; J. M. Scott, *Paul and the Nations: The Old Testament and Jewish Background for Paul's Mission to the Nations with Special Reference to the Destination of*

Als eine Dokumentensammlung urchristlicher Mission ist das Neue Testament ein nicht auseinander zu dividierendes Kombinationsdokument von Mission, Gemeindepflege und Theologie. Diese These möchte ich im Folgenden anhand von Paulus kurz entfalten, bevor ich eine entsprechende „missionsorientierte Lektüre“ für zwei Bücher des Neuen Testaments andeute.

Die wesentlichen Anstöße zur Entfaltung genuin paulinischer Theologie, Gebiete auf denen Paulus über die Theologie der (Jerusalem) Urgemeinde hinausgeht, sind aus seiner Berufung zur Heidenmission und deren konkreten Durchführung erwachsen.⁴⁶ Warneck schrieb zurecht „... Pauli Theologie verdankt zum guten Teil ihre Durchbildung der Reibung mit dem Heidentum und der Zwiesprache mit dem heidnischen Erbgut innerhalb der Gemeinden“.⁴⁷ Die Berufung und die Durchführung der Heidenmission warf Fragen auf, die der *Theologe* Paulus beantworten musste (Theologie *für* die Mission) und zwar in Bezug auf die urchristliche Tradition Jerusalems und Antiochiens, auf seine eigene Begegnung mit dem erhöhten Christus vor Damaskus und in Jerusalem (Act 9,1–19; 22,17–21) und auf die Schriften und Traditionen Israels, sowie dessen zeitgenössisches Selbstverständnis.⁴⁸

Es gibt also den Theologen Paulus nicht ohne den Missionar und Gemeindepfleger Paulus und umgekehrt: Studien zur paulinischen Theologie haben – zumindest indirekt – auch immer mit dem Missionar Paulus zu tun. Für seine Motivation und den tatsächlichen Verlauf seiner Mission wurde der *Missionar* Paulus von gewichtiger *Theologie* geleitet. Einige Aspekte genügen:

a) Paulus verband seine Mission mit seiner Berufung durch den erhöhten Christus. Paulus wurde durch Gnade vor Gott gerecht – ohne und trotz seines vorbildlichen Eifers für das Gesetz und dessen untadeliger Befolgung, der ihn zum Verfolger des Christus Gottes und seiner Anhänger werden ließ. Die Erfahrung von Begnadigung und neuem Leben ohne vorlaufenden Gesetzesgehorsam bahnte den Weg zu den Heiden: Die Kenntnis und das strikte Einhalten des Gesetzes waren nicht länger die *conditio sine qua non*. Ferner musste Paulus seine Begegnung mit dem erhöhten Christus in Einklang bringen mit seinen bisherigen Ansichten zu Israels Erwählung, zum Gesetz und zu frühjüdischen messianischen

Galatians, WUNT 84, Tübingen: Mohr Siebeck, 1995 und D. A. Carson, D. J. Moo, L. Morris, *An Introduction to the New Testament*, Leicester: Apollos, 1992, 290–294.

46 Dabei ist zu bedenken, dass Paulus u. U. wesentlich mehr Traditionen der Urgemeinde gekannt und aufgenommen hat, als häufig angenommen wird. Wenn sich bestimmte Aussagen nur bei Paulus finden, bedeutet das noch nicht zwangsläufig, dass sie von Paulus selbst stammen – vielleicht sind sie aus verschiedenen Gründen (Umfang seiner Briefe und Situationen der Adressaten) nur bei ihm überliefert. Für die Sicherheit, mit der manche Forscher urteilen, ist die urchristliche Überlieferung zu selektiv erhalten.

47 *Paulus im Lichte der heutigen Heidenmission*, 8.

48 Vgl. dazu R. Riesner, „L'héritage juif de Paul et les débuts de sa mission“, in A. Dettwiler, J.-D. Kaestli, D. Marguerat (Hg.), *Paul, une théologie en construction*, Le monde de la Bible 51, Genf: Labor et Fides, 2004, 135–155.

Erwartungen.⁴⁹ Eine kräftige Portion *Theologie* war also nötig, bevor der *Missionar* Paulus losziehen konnte.

Während Paulus im Galaterbrief seine Unabhängigkeit von führenden Gestalten der Urgemeinde betont (1,11–2,14), zeigt die Apostelgeschichte, dass Paulus diesen theologischen Weg nicht allein gegangen ist, sondern auf die Erfahrungen und Reflektionen eines Petrus, Barnabas und anderer Hellenisten der Jerusalemer Urgemeinde zurückgreifen konnte (9,26–30; 9,43–11,18; 11,25–30; 13,2–15,35).⁵⁰

b) Die missionarische Begegnung mit den Heiden und das Heil für die Heiden ohne deren Übertritt zum Judentum hat auch den Blick des Apostels für Israel und seinen Weg geschärft.⁵¹ Paulus bekannte sich als eifriger Missionar unter den Heiden *um Israels willen* (Röm 11,11–16). Paulus musste seine neue Berufung und die gewonnenen Heidenchristen mit Gottes Volk von alters her zusammen denken, zu dem Paulus gehörte und für das sein Herz weiterhin schlug. Seine eschatologische Hoffnung für Israel (und die Welt) war ein wesentlicher Antriebsfaktor für seine Mission. Die Rettung der Heiden sollte Israel eifersüchtig machen und so wenigstens einige aus Israel vorbereiten, Gottes Heil in seinem Christus Jesus von Nazareth anzunehmen (Röm 11,25–32). Für Paulus gehören die weltweite Mission und das Schicksal des vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Israel untrennbar zusammen. Mit der Kollekte in den heidenchristlichen Missionsgemeinden für die verarmten Judenchristen Jerusalems wollte Paulus seine Heidenchristen zu Israel in Beziehung setzen (Röm 15,25–27).⁵² Wiederum zeigt sich der *Missionar* Paulus als ein *Theologe* mit weitem Horizont.

c) Einige Forscher vertreten, dass Paulus in einem bestimmten frühjüdischen geographischen Horizont lebte und arbeitete. Sein engagiertes Vordringen in Richtung Nord-Westen war weniger durch gute Seereiseverbindungen und das römische Fernstraßensystem motiviert. Wahrscheinlich folgte Paulus der alttestamentlich-frühjüdischen Völkertafeltradition.⁵³

49 Vgl. dazu J. M. Everts, „Conversion and Call of Paul“, in G. F. Hawthorne, R. P. Martin, D. G. Reid (Hg.), *Dictionary of Paul and his Letters*, Downers Grove, Leicester: IVP, 1993, 156–163 und P. T. O'Brien, „Was Paul Converted“, in Carson, O'Brien, Seifrid, *Justification and Variegated Nomism II*, 361–391.

50 Vgl. dazu D. Wenham, „Acts and the Pauline Corpus II. The Evidence of Parallels“, in B. W. Winter, A. D. Clarke (Hg.), *The Book of Acts in Its Ancient Literary Setting*, AFCS I, Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1993, 215–258.

51 Vgl. A. A. Das, *Paul and the Jews*, Library of Pauline Studies, Peabody: Hendrickson, 2003, 114–140.

52 Vgl. M. Theobald, *Der Römerbrief*, Erträge der Forschung 294, Darmstadt: WB, 2000, 258–282; K. Haacker, *Der Brief des Paulus an die Römer*, 2. Aufl., ThHK 6, Leipzig: EVA, 2002, 311f.

53 Vgl. z. B. Scott, *Paul and the Nations: The Old Testament and Jewish Background for Paul's Mission to the Nations*; vgl. jedoch die massive Kritik bei Schnabel, *Urchristliche Mission*, 454–464, 1236–1242; Überblick bei P. Eckstein, *Gemeinde, Brief und Heilsbot-*

Vielleicht hat sich Paulus auch als einer jener Israeliten verstanden, durch die die Verheißung von Jesaja 66,19 zur Erfüllung kam: „Und ich will ein Zeichen unter ihnen aufrichten und einige von ihnen, die errettet sind, zu den Völkern senden, nach Tarsis, nach Put und Lud, nach Meschech und Rosch, nach Tubal und Jawan und zu den fernen Inseln, wo man nichts von mir gehört hat und die meine Herrlichkeit nicht gesehen haben; und sie sollen meine Herrlichkeit unter den Völkern verkündigen“.⁵⁴ Lud, Meschech, Tubal, Jawan und die fernen Inseln beziehen sich nach der Völkertafeltradition auf Kleinasien und die Inseln der Ägais, also auf die tatsächlichen oder geplanten Wirkungsfelder des Apostels.⁵⁵ Im Detail hat Rainer Riesner diese These vertreten.⁵⁶ Doch erwähnt Paulus diese Verse an keiner Stelle.

Die Kombination von Mission, Gemeindepflege und Theologie, die wir mit einem gewissen Maß an Sicherheit für Paulus beschreiben können, wird auch auf andere frühchristliche Missionare, Gemeindepfleger und Theologen zutreffen, nur dass sie keinen Lukas hatten, der eine *apologia pro vita sua* geschrieben und dass wir keine oder nicht so viele ihrer eigenen Schriften haben. Freilich wird die Mission der Zwölf unter den Juden (vgl. Gal 2,9) nicht der gleichen theologischen Durchdringung und Grundlegung bedurft haben, wie die Heidenmission der Hellenisten und des Paulus. Doch dürfte die Wahrnehmung der Kombination von Mission, pastoralem Einsatz und Theologie auch auf andere ntl. Schriften(gruppen) interessante Perspektiven werfen.

Nach der Bestimmung des Neuen Testament als einer Dokumentensammlung urchristlicher Mission bzw. präziser als einem Kombinationsdokument von Mission, Gemeindepflege und Theologie, stellt sich die Frage nach der Vorgehensweise einer „missionsorientierten Lektüre“ des Neuen Testaments. Wie lassen sich die Schriften und ihre Theologie, die mehr oder weniger aus der urchristlichen Mission stammen und Anliegen ansprechen, die dadurch hervorgerufen wurden, in der urchristlichen Mission und Gemeindepflege verorten? Zunächst ist die Feststellung wichtig, dass das Neue Testament von der missionarisch-gemeindeaufbauenden Situation seiner Autoren und Empfänger bestimmt ist. Es

schaft: Ein phänomenologischer Vergleich zwischen Paulus und Epikur, HBS 42, Freiburg, Basel, Wien: Herder, 2004, 182–187.

- 54 Während die Verkündigung der Herrlichkeit Gottes zu Act 14,15–17; 17,24–31 passen würde, werden in Röm 1,18–23 andere Akzente gesetzt: Die von den Heiden erkannte Herrlichkeit Gottes wurde pervertiert.
- 55 In der LXX wird Jawan wiedergegeben mit καὶ εἰς τὴν Ἑλλάδα. Der erhöhte Jesus sendet Paulus in seiner Tempelvision in die Ferne zu den Heiden (Act 22,21). Allerdings leitet Paulus seine Berufung zur Heidenmission in Act 13,46f von einem Wort an den Gottesknecht ab (Jes 49,6); in Röm 15,20f bezieht Paulus sich auf Jes 52,15.
- 56 *Paul's Early Period: Chronology, Mission Strategy, Theology*, Grand Rapids, Cambridge, UK: Eerdmans, 1998, 245–253; vgl. auch R. D. Aus, „Paul's Travel Plans to Spain and the 'Full Number of Gentiles' of Rom XI.25“, *NT* 21, 1979, 232–262; Zusammenfassung und Bewertung bei Schnabel, *Urchristliche Mission*, 1236–1239.

handelt sich bei einer missionsorientierten Lektüre also nicht um eine neue Perspektive, sondern um ein Grundanliegen historisch orientierter Exegese.

3. Lukasevangelium-Apostelgeschichte und 1. Petrusbrief

Abschließend möchte ich versuchen, diese missionarisch-pastoral-theologische Kombination anhand zweier ntl. Bücher skizzenhaft aufzuzeigen und sie von Anlass und Inhalt her in der urchristlichen Mission verorten. Ich wähle keine Paulusbriefe, da die vertretene Kombination dort vielleicht am offensichtlichsten zutage tritt, ja einzelne Briefe sogar direkte Angaben machen. So konnte Gottlob Schrenk z. B. vom Römerbrief als einem „Missionsdokument“ sprechen.⁵⁷ Klaus Haacker spricht von einem möglichen „missionsstrategischen Ansatz“ in der Bestimmung der Zielsetzung des Briefs.⁵⁸

Zu prüfen wäre, ob eine gründliche Behandlung dieser und der folgenden Texte aus dieser Perspektive wirklich zu neuen oder anderen Ergebnissen führt, als bisherige Auslegungen.

Lukasevangelium-Apostelgeschichte

Das lukanische Doppelwerk ist aus der paulinischen Heidenmission erwachsen. Beide Bände waren an Heidenchristen oder an ehemalige heidnische Gottesfürchtige (Proselyten) gerichtet⁵⁹, die – wie Theophilus – der Vergewisserung bedurften: „... damit du den sicheren Grund der Lehre erfährst, in der Du unterrichtet worden bist“ (Lk 1,4). Sie waren mit großer Wahrscheinlichkeit durch die paulinische Mission zum Glauben gekommen. Als Heiden konnten die Adressaten allein durch Glauben – ohne das Gesetz, ohne den vorigen Übertritt zum Judentum – an den Segnungen und Vorrechten von Gottes Heil für Israel teilhaben. Das ist der Inhalt des paulinischen Evangeliums.

Doch gab es Judenthristen, die Gottes Rettungshandeln in Jesus Christus keineswegs verleugneten, die paulinische Christologie und Soteriologie wohl nicht in Frage stellten, aber dennoch vehement vertraten, dass Heiden, die an Gottes Segnungen für Israel teilhaben wollten, zuerst zu Gottes erwähltem Volk gehören, also zum Judentum übertreten müssen (was das AT selbst und das Frühju-

57 „Der Römerbrief als Missionsdokument“, in ders., *Studien zu Paulus*, Zürich: TVZ, 1954, 81–106.

58 *Der Brief des Paulus an die Römer*, 13. Die gleiche Bezeichnung erscheint bei Theobald, *Der Römerbrief*, 38f als Überschrift; vgl. die Diskussion bei U. Schnelle, *Einleitung in das Neue Testament*, 4. Aufl., UTB 1830, Göttingen: V&R, 2002, 130–133.

59 Vgl. J. Nolland, *Luke 1–9:20*, WBC 35a, Dallas: Word, 1989, xxxiif, 10f.

dentum auch vorsah⁶⁰), um an diesem jüdischen Heil teilhaben zu können – so die Position derer, die von Judäa herab nach Antiochien kamen und die Heidenchristen (Act 11,20f) lehrten: „Wenn ihr euch nicht beschneiden lasst nach der Ordnung des Mose, könnt ihr nicht selig werden“ (15,1). Ihre Argumentation entbehrte keineswegs der Logik!

Die Paulusbriefe zeigen auch, dass es Judenchristen mit diesem Anliegen gab, die Paulus und seinen Heidenchristen massive Schwierigkeiten bereiteten.⁶¹ Was sollten diese Heidenchristen nun glauben? Hatte Paulus mit seinem Evangelium wirklich Recht? War Paulus überhaupt ein legitimer Verkündiger von Gottes Heilshandeln für die Völker durch Israels Messias? Hatte Paulus ihnen alles verkündigt, was es zu wissen galt? Waren sie wirklich und legitimerweise Teil des Volkes Gottes geworden? Paulus ist auf diese Fragen mit dem Galaterbrief und anderen Briefen eingegangen, Lukas hat eine längere Erzählung geschrieben, um die gleichen Anliegen anzusprechen. Lukas zeigt seinen Lesern, dass die Aufnahme der Heiden von Anfang an Gottes Absicht war (Lk 2,32).⁶² Die (paulinische) Heidenmission und ihr gesetzesfreies Evangelium für die Heiden war von Anfang an im Blick, mehr noch: sie ist die *notwendige* Erfüllung der Schriften Israels (Lk 24,45f): „So steht's geschrieben ... dass gepredigt wird in seinem Namen Buße zur Vergebung der Sünden unter allen Völkern“, nicht weniger, aber auch nicht mehr.⁶³ Von einem nötigen Übertritt zum Judentum ist nicht die Rede.

Der jetzt so umstrittene Pharisäer Paulus (23,6) als Vertreter dieses „übertritts-freien“ Evangeliums war als eifernder Verfolger der am wenigsten geeignete Kandidat für diese Mission. Doch der auferstandene und erhöhte Herr hatte ihn berufen und zu den Heiden gesandt (Act 8,3; 9,1–30; 22,21): „... um ihnen die Augen aufzutun, dass sie sich bekehren von der Finsternis zum Licht und von der Gewalt des Satans zu Gott. So werden sie Vergebung der Sünden empfangen und das Erbteil samt denen, die geheiligt sind durch den Glauben an mich“ (27,18f). Von einem Übertritt zum Judentum war damals nicht die Rede. Paulus hat nichts

60 Vgl. den Überblick in S. McKnight, „Proselytism and Godfearers“, in C. A. Evans, S. E. Porter (Hg.), *Dictionary of New Testament Background*, Downers Grove, Leicester: IVP, 2000, 835–847.

61 Zu den Gegnern des Paulus vgl. P. W. Barnett, „Opponents of Paul“, *Dictionary of Paul and his Letters*, 644–653; J. Murphy, O'Connor, *Paul: A Critical Life*, Oxford: Clarendon, 1996, 185–210; J. L. Sumney, „*Servants of Satan*“, „*False Brothers*“ and Other Opponents of Paul, JSNT.S 188, Sheffield: SAP, 2000.

62 Im Evangelium beschreibt Lukas zum einen Leben und Lehre Jesu, zum anderen erklärt er, wie es zur Ablehnung Jesu durch viele aus seinem eigenen Volk und zum Tod Jesu als Verbrecher kam. Der ausführliche Passionsbericht war für seine Leser keineswegs uninteressant.

63 Überhaupt sind die Jesusgeschichte und die Apostelgeschichte keine neutralen Ereignisse, sondern Erfüllungsgeschehen, nämlich Ereignisse, „die unter uns zur Erfüllung gekommen sind“ (Lk 1,1); vgl. D. L. Bock, *Luke 1:1–9:50*, BECNT, Grand Rapids: Eerdmans, 1994, 56f.

weiter getan als dieses von Gott beabsichtigte Evangelium treu und unter großem persönlichen Aufwand und entsprechenden Folgen zu verkündigen.

Zudem zeigt Lukas, dass der umstrittene Paulus sowieso nicht derjenige war, der die gesetzesfreie Heidenmission begann. Mitglieder der judenchristlichen Gemeinde Jerusalems, aus der später der Widerstand und das Misstrauen gegen Paulus kamen (15,1; 21,20–25) haben sie begonnen: Philippus, Petrus, die Hellenisten und Barnabas (8,3–39; 10,1–11,18; 11,19–26). Auch hier war von einem Übertritt zum Judentum, von Beschneidung und einer Verpflichtung aufs Gesetz nirgendwo die Rede. Das so genannte Apostelkonzil, von dem Lukas in Kap 15 ausführlich berichtet, hat die Position der Hellenisten, von Paulus und Barnabas, eindeutig bestätigt, sogar Petrus und Jakobus – durch Hinweis auf eigene Erfahrungen und auf die Schriften Israels. Die Tatsache, dass Paulus viel leiden musste (9,16) und von vielen aus seinem eigenen Volk abgelehnt wurde und jetzt ein Gefangener Roms war, diskreditiert ihn und damit seine Botschaft für die heidnische Welt keineswegs. Lukas kann seinen (römischen?) Lesern erklären, wie Paulus zu einem Gefangenen Roms wurde. So erklärt sich die ausführliche Schilderung der Gefangenschaft des Paulus im letzten Viertel der Apostelgeschichte. Heidenchristen können daher gewiss sein, dass sie berechtigterweise – als Heiden – zu Gottes Volk gehören. Ihr Hinzukommen *als Heiden* geschah in völliger Übereinstimmung mit dem Willen Gottes.

Mit dieser Perspektive lassen sich sowohl das Vorwort zu beiden Büchern am Anfang des LkEv als auch weite Teile des Evangeliums und der Apostelgeschichte erklären. Gerade *um* dieses theologische und seelsorgerliche Ziel zu erreichen, musste Lukas eine historisch zuverlässige Darstellung der Ereignisse geben. Alles andere hätte sein Anliegen von vorneherein zum Scheitern verurteilt, daher: *Lukas – Historiker und Theologe*. Lukas beschreibt also nicht nur selektiv die urchristliche Mission und ihre vielfache göttliche Bestätigung, sondern will mit seinem Doppelwerk wichtige Fragen beantworten, die sich aus dieser Mission ergeben haben. Mission, Gemeindepflege/pastorales Anliegen und Theologie sind nicht zu trennen.

Eckhard Schnabel zeigt an der Zahlenangabe von Act 2,41 („... und an diesem Tage wurden hinzugefügt etwa dreitausend Menschen“), dass eine von der Missions- oder Evangelisationserfahrung herkommende und für Mission offene Lektüre der Apostelgeschichte auch einen Beitrag für die Frage der historischen Glaubwürdigkeit der lukanischen Darstellung leistet:

... fällt Ernst Haenchen nichts Besseres ein, als diese Angabe mit der Bemerkung als unhistorisch auszuscheiden, man mache sich meist nicht klar, wie schwer es sei, so viele Menschen „ohne Mikrophon!“ zu erreichen. Er hält es mit M. Dibelius für viel wahrscheinlicher, „dass die kleine Christenschar in Jerusalem ein stilles, auch im jüdischen Sinne, 'frommes' Leben führte“. ... Wenn man liest, dass George Whitefield im 18. Jh., ebenfalls vor der Erfindung des Mikrophons, vor 40.000 Menschen predigte, und dass in der Antike Generäle vor einer Schlacht offensichtlich zu Tausenden von Soldaten sprechen konnten, wirkt die „Erklärung“ Haenchens peinlich.

Ein weiteres Beispiel für diesen Sachverhalt ist die ähnliche Kritik von Peter Stuhlmacher an Act 2,41:

[Die Zahlenangabe]... ist auch dann stark übertrieben, wenn man bedenkt, dass das Wochenfest eines der drei jüdischen Pilgerfeste war. Die Einwohnerzahl Jerusalems belief sich zur Zeit Jesu auf ca. 25.000–30.000 Menschen (vgl. J. Jeremias, *Abba*, 1966, 335–341), und es ist sehr unwahrscheinlich, dass mit einem Schlag (mehr als) zehn Prozent der Jerusalemer Gesamtbevölkerung Christen geworden sind! Die von Paulus in 1 Kor 15,6 genannten „mehr als fünfhundert Brüder auf einmal“ kommen der Wahrheit wesentlich näher.⁶⁴

Mehrere Aspekte dieser Aussage Stuhlmachers sind problematisch:

1. Es gibt auch andere, neuere und wesentlich höhere Schätzungen der Einwohnerzahl Jerusalems.⁶⁵ Zu den 100.000–120.000 Einwohnern der Stadt, so Wolfgang Reinhardt, kommen auf jeden Fall noch die große Anzahl an Festpilgern, die Stuhlmacher nicht berücksichtigt. Die Proportionsangabe von zehn Prozent ist also fragwürdig. Wenn man mit ca. 200.000 Menschen (Einwohner und Festpilger) rechnen würde, relativiert sich die Angabe von dreitausend Bekehrten erheblich, in diesem Fall wäre dies nur 1,5 Prozent der Bevölkerung und Festpilger. Reinhardt schließt: „Thus critical research, in contradiction to predominant (largely uncritical) opinion, arrives at the conclusion that the Lukan figures need not be unhistorical at all and can in fact be dependent on reliable tradition“.⁶⁶

2. Nach welchen Maßstäben ist es „sehr unwahrscheinlich“, dass sich zehn Prozent der Bevölkerung bekehren? Man muss vorsichtig sein, nicht den eigenen Erfahrungshorizont anzulegen! Freilich ist es schwierig, Beispiele aus der Kirchengeschichte für Stuhlmachers 10 Prozent oder noch höhere Proportionen zu finden, zumal wenn die Bekehrungen „mit einem Schlag“ geschehen sein sollen.⁶⁷ Für die Bekehrung von 1,5 Prozent der an einem Ort befindlichen Menschen wird es leichter sein, Parallelen zu finden.

64 *Biblische Theologie I*, 201, mit Hinweis auf J. Jeremias, *Abba: Studien zur neutestamentlichen Theologie und Zeitgeschichte*, Göttingen: V&R, 1966.

65 Überblick bei W. Reinhardt, „The Population Size of Jerusalem and the Numerical Growth of the Jerusalem Church“, in R. Bauckham (Hg.), *The Palestinian Setting*, AFCS IV, Grand Rapids: Eerdmans; Carlisle: Paternoster, 1995, 237–265. In seiner Untersuchung *Das Wachstum des Gottesvolkes: Untersuchungen zum Gemeindegewachstum im lukanischen Doppelwerk auf dem Hintergrund des Alten Testaments*, Göttingen: V&R, 1995) schreibt Reinhardt: „Die Skepsis gegenüber den Zahlenangaben beruht weithin auf ungeprüften Vorurteilen“, 336.

66 S. 265.

67 Von der methodistischen Mission auf den Südseeinseln werden sehr hohe Zahlen genannt. Von Hawaii schreibt S. Neill: „In den Jahren 1839 bis 1841 wurden von einer Bevölkerung von etwa 100.000 Menschen 20.000 in die Kirche aufgenommen“ (d. h. 20 Prozent in zwei Jahren; *Geschichte der christlichen Mission*, hrsg. u. erg. von Niels-Peter Moritzen, Erlanger Taschenbücher 14; Erlangen: Verlag der Ev.-Luth. Mission, 1974). Für Beispiele aus der Missionierung Europas vgl. L. von Padberg, *Die Inszenierung religiöser Konfrontatio-*

3. Für das Verständnis der hohen Zahlenangabe der Apostelgeschichte ist jedoch unbedingt die Vorgeschichte der Ereignisse zu berücksichtigen, die auf eine gründliche *preparatio evangelica* der Zuhörer der Pfingstpredigt hinweist: Petrus verkündigt in Jerusalem bekannte Tatsachen. Im Zentrum seiner Predigt steht kein Unbekannter: Jesus war mit einem größeren Jüngerkreis nach Jerusalem gekommen, hatte großes Aufsehen erregt (u. a. durch seine Wunder kurz vor dem Einzug in die Stadt, durch seinen Einzug selbst und die anschließende Tempelreinigung) und mehrere Tage im Tempel öffentlich gewirkt. Er hatte die Anerkennung großer Teile der Bevölkerung, so dass die religiöse Führung nicht gegen ihn einzuschreiten wagte (z. B. Mt 21,46; 26,5).

Mit der kurzen Ausnahme der Zustimmung der Massen (oder Teilen davon) zur Forderung der Kreuzigung Jesu (Mt 27,20) war die Volksmenge auf seiner Seite. Bereits kurz nach der Kreuzigung scheinen die anwesenden Massen unter dem Eindruck der Kreuzigung und des Todes Jesu sowie ihrer übernatürlichen Begleitumstände ihr Verhalten zu bereuen (Lk 23,48). Ein Teil der Volksmenge beklagt Jesus bereits auf dem Weg ans Kreuz (Lk 23,27). Markus und Lukas berichtet, dass der Tod Jesu selbst auf den Offizier des Hinrichtungskommandos einen tiefen Eindruck hinterlassen hat (15,39; 23,47). Neben der Vertrautheit mit den verkündigten Ereignissen ist ferner zu berücksichtigen, dass Petrus in seiner Predigt mehrfach sprachlich und inhaltlich am Alten Testament, also dem religiösen Verstehenshorizont der Zuhörer, anknüpft.⁶⁸

Vor der Massenbekehrung von Act 2,41 liegen ferner fünfzig Tage der Bezeugung Jesu als Auferstandenen durch den – zumindest teilweise in Jerusalem – anwesenden größeren Jüngerkreis. Mt 27,11 belegt, dass das Wissen um die Auferstehung nicht auf den Jüngerkreis beschränkt war. Ferner ist der Eindruck zu berücksichtigen, den das Pfingstwunder hinterlassen haben muss (Act 2,12).

4. Bei den von Stuhlmacher angeführten fünfhundert Brüdern handelt es sich nicht um Hörer der Pfingstpredigt, sondern um Zeugen einer Erscheinung des Auferstandenen: „... Danach ist er *gesehen worden* von mehr als fünfhundert Brüdern auf einmal ...“ Diese Erscheinung wird in die Zeit nach Pfingsten fallen (vgl. die Zahlenangabe von 1,15). Dass es sich dabei um eine Erscheinung vor der *ganzen* Gemeinde handelte, sagt Paulus nicht.

1. Petrusbrief

Abschließend möchte ich meine These vom Neuen Testament als Dokumentensammlung urchristlicher Mission noch an einem Buch testen, das weder von Pau-

nen: *Theorie und Praxis der Missionsarbeit im frühen Mittelalter*, Monographien zur Geschichte des Mittelalters 51, Stuttgart: Hiersemann, 2003, 391–393.

68 Vgl. D. L. Bock, *Proclamation from Prophecy and Pattern: Lucan Old Testament Christology*, JSNTS 12, Sheffield: JSOT, 1987, 155–187.

lus kommt, noch von ihm handelt. Liegt auch hier die Kombination von Mission, pastoralem Anliegen und Theologie vor?

Der erste Petrusbrief ist an (mehrheitlich) heidenchristliche Leser gerichtet.⁶⁹ Nun bläst ihnen wegen ihres neuen Glaubens der Wind ins Gesicht und vermutlich steht ihnen Schlimmeres bevor. Wahrscheinlich ist noch nicht an staatliche Verfolgungen zu denken, sondern eher an Hohn und Spott bis hin zu handgreiflichen Übergriffen seitens ihrer heidnischen Umgebung.⁷⁰

Diesen Heidenchristen malt Petrus⁷¹ ihre geistlichen Vorrechte vor Augen und versichert sie ihrer Zugehörigkeit zu Gottes Volk: „... der uns nach seiner großen Barmherzigkeit wiedergeboren hat zu einer lebendigen Hoffnung durch die Auferstehung Jesu Christi von den Toten zu einem unvergänglichen und unbefleckten und unverwelklichen Erbe, das aufbewahrt wird im Himmel für euch, die ihr durch den Glauben bewahrt werdet zur Seligkeit ...“ (1,3–5).⁷² Viele alttestamentliche Prädikate Israels werden auf die Gemeinden übertragen und bestimmen nun ihre Identität: „... they were a new and distinct people, as surely as Israel had been, and the choice of Israel as controlling metaphor makes that fact abundantly clear“.⁷³ Sie sind „auserwählte Fremdlinge, ausersehen durch die Heiligung des Geistes zum Gehorsam und zur Besprengung mit dem Blut Jesu Christi“ (1,1f.17; 2,5.9f.11).⁷⁴

Für diese Vorrechte lohnt es sich – für eine kleine Zeit Anfechtungen und Anfeindungen zu erleiden (1,6; 5,10), da das eschatologische Erbe gewiss ist (1,4; 1,8: „ihr werdet euch aber freuen mit unaussprechlicher und herrlicher Freude, wenn ihr das Ziel eures Glaubens erlangt, nämlich der Seelen Seligkeit“, 4,7.13; 5,1.4). Dabei widerfährt ihnen eigentlich nichts „Befremdliches“: „Ihr Lieben, lasst euch durch die Hitze nicht befremden, die euch widerfährt zu eurer Versu-

69 Vgl. 1,14: „in der Zeit eurer Unwissenheit“; 2,9f: „berufen von der Finsternis zu seinem wunderbaren Licht, die ihr einst nicht ein Volk wart, nun aber Gottes Volk seid“; 2,25; 4,2–4: „... nicht den Begierden der Menschen, sondern dem Willen Gottes leben. Denn es ist genug, dass ihr die vergangene Zeit zugebracht habt nach heidnischem Willen, als ihr ein Leben führtet in Ausschweifung, Begierden, Trunkenheit, Fresserei, Sauferei und gräulichem Götzendienst. ... wüstes, unordentliches Treiben“; vgl. P. J. Achtemeier, *1 Peter*, Hermeneia, Minneapolis: Fortress, 1996, 50f.

70 Detaillierte Beschreibung bei L. Goppelt, *Der erste Petrusbrief*, KEK XII/1, Göttingen: V&R, 1978, 56–64 und Achtemeier, *1 Peter*, 23–36.

71 Zum Apostel Petrus als Verfasser vgl. die Diskussion bei I. H. Marshall, *1 Peter*, IVP NT Commentary Series, Downers Grove, Leicester: IVP, 1991, 21–24 und Carson, Moo, Morris, *Introduction*, 421–424.

72 Ferner 1,18f; 5,10: „... der euch berufen hat zu seiner ewigen Herrlichkeit in Christus Jesus, der wird euch ... aufrichten stärken, kräftigen, gründen“; Zusammenstellung bei Achtemeier, *1 Peter*, 66–69.

73 Achtemeier, *1 Peter*, 72.

74 „1 Peter relies on the writings of the people of Israel for language to describe the new people of God“, Achtemeier, *1 Peter*, 69, Zusammenstellung der Bezüge auf S. 69–71, ferner bei W. L. Schutter, *Hermeneutic and Composition in 1 Peter*, WUNT II, 30, Tübingen: Mohr Siebeck, 1989, 35–43.

chung, als widerführe euch etwas Seltsames, sondern freut euch, dass ihr mit Christus leidet ... (4,12f). Für die heidenchristlichen Leser war diese Form von Anfeindung *um ihres Glaubens willen* durch ihre Umgebung scheinbar eine neue Erfahrung, mit der sie lernen mussten umzugehen.⁷⁵ Das Leiden der Empfänger wird daher mit dem Leiden anderer Christen in Verbindung gebracht: „... und wisst, dass ebendieselben Leiden über eure Brüder in der Welt gehen“ (5,9). Die Anfechtungen selbst werden positiv beurteilt (1,7: „damit euer Glaube als echt und viel kostbarer befunden werde als das vergängliche Gold ... zu Lob, Preis und Ehre, wenn offenbart wird Jesus Christus“; 4,13–16). Petrus gibt Instruktionen für das Ausharren in der Verfolgung (4,12–19). Im Verhältnis ist die Zeit des Leidens kurz: „... die ihr eine kleine Zeit leidet“ (5,10). Hinter allem antichristlichen menschlichen Treiben steht „euer Widersacher, der Teufel und geht umher wie ein brüllender Löwe und sucht, wen er verschlinge“. Ihm kann und soll im Glauben widerstanden werden (5,8f). Petrus versichert ihnen, dass sie – trotz allem – in der rechten Gnade Gottes stehen und in Christus sind (5,12.14).

Diese Christen werden zu einem heiligen Wandel aufgerufen, zu einer Existenz, die sich von ihrem vorchristlichen Leben „in den Begierden“ deutlich abhebt (1,13–17; 2,1). Für ihr Verhalten als christliche „Fremdlinge und Pilger“ in der Welt erhalten sie Anweisungen (2,11–3,7), die zu einer missionarischen Existenz führen: Sie sollen ein rechtschaffenes Leben unter den Heiden führen, „damit die, die euch verleumden als Übeltäter, eure guten Werke sehen und Gott preisen am Tag der Heimsuchung“ (3,12.15). Männer, die nicht an das Wort glauben, sollen durch das Leben ihrer Frauen ohne Worte gewonnen werden (3,1). Dazu gehört auch die Bereitschaft zur Verantwortung vor jedermann, der Rechenschaft fordert über ihre Hoffnung (3,15). Diese Verantwortung soll mit Sanftmut und Gottesfurcht und in gutem Gewissen erfolgen (3,16).

Die Situation der Bedrängung von außen erfordert einen entsprechenden Umgang miteinander (1,22; 3,8–14; 4,8–11; 5,1–7). Wichtige Aussagen im Brief werden christologisch begründet (1,18–20; 2,21–25; 3,18–22). Einige ntl. christologische Spitzenaussagen finden sich in einem „missions-pastoralen Sendschreiben“⁷⁶ an bedrängte, kleinasiatische heidenchristliche Gemeinden (1,18–21.23; 2,21–25; 3,18–22).

Dieser Brief hat Ursprung und Anlass in der urchristlichen Mission („was euch nun verkündigt ist durch die, die euch das Evangelium verkündigt haben durch den heiligen Geist“, 1,12; „Das ist aber das Wort, welches unter euch verkündigt ist“, 1,25) und ruft zu weiterer Mission durch ein geduldiges Ertragen

75 Achtemeier, *1 Peter*, 51: „Again, the surprise evoked by religious persecution that is reflected in the letter (z. B., 4,12; cf. 1,6, 5,6–9) would be less likely in Christians of Jewish origin, since religious persecution bulked so large in their history“.

76 Überblick über andere, teils sehr detaillierte Bestimmungen des literarischen Genus des Briefs bei N. Brox, *Der erste Petrusbrief*, 2. Aufl., EKK 21, Zürich u. a.: Benzinger; Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 1986, 18–22.

von Anfeindungen sowie ein stilles, aber gewinnendes und konsequentes Zeugnis auf.⁷⁷ Durchweg verfolgt der Brief ein pastorales Anliegen und greift im Verfolgen dieser Ziele auf die Schriften Israels, die Ekklesiologie und die Christologie zurück. Auch hier sind Mission, pastorales Anliegen und Theologie untrennbar miteinander verwoben.

Schluss

Angesichts dieser Überlegungen ist es berechtigt und hilfreich, mit Peter Stuhlmacher von der „Missionstheologie des Paulus“ zu sprechen, und sei es nur als Erinnerung, dass es im Neuen Testament nicht um eine abstrakte Theologie geht, sondern um eine Theologie, die aus der urchristlichen Mission und Gemeindepflege erwachsen, bzw. fest in ihr verortet ist. Ich zitiere noch einmal Richter: „Fast überall an den entscheidenden Punkten muss man von den missionarischen Bedürfnissen ausgehen und beobachten, wie sie entweder der Kirchengründer und -organisator oder der Theologe Paulus befriedigt hat“.⁷⁸

Darf man, etwas weniger offensichtlich, aber vielleicht mit dem gleichen Recht auch von der Missionstheologie des Matthäusevangeliums, des Markus-evangeliums, der Johannesschriften, des Hebräerbriefs, usw. sprechen und nach der Verankerung dieser Schriften in der urchristlichen Mission und der aus ihr entstehenden frühen Missionsgemeinden fragen?

Lohnenswert zur Schärfung der eigenen Wahrnehmung wären zwei Schritte: *Zum einen* aus historischer Perspektive die Beschäftigung mit den oben erwähnten neueren Studien zur Mission im Neuen Testament, die Vorgehensweise und Ablauf der Mission sowie die Entstehungsumstände des Neuen Testaments beleuchten. *Zum anderen* lohnen die Beschäftigung mit Mission heute und auch die gemeinsame, disziplinübergreifende Bibellektüre mit Missionaren und Missiologen. So wie die Gespräche Ernesto Cardenals über das Leben Jesu mit den Bauern von Solentiname in Nicaragua⁷⁹ das Gespür für Aspekte biblischer Texte schärfen konnten, die in der westlichen Welt übersehen wurden, so würden *Gespräche über das Neue Testament mit den Missionaren aus verschiedenen Ländern* unseren Blick für den missionarischen Charakter des Neuen Testaments schärfen und zu neuen Einsichten führen.

Mission heute versteht sich freilich von ihrer Theologie und ihrer Praxis her weitgehend anders als die urchristliche Mission – und muss sich in einer veränderten Welt, zu der auch die Früchte ihrer Arbeit gehören, auch anders verstehen. Daher ist ferner das Gespräch mit Missionaren früherer Zeiten nötig (daher mei-

77 Vgl. die Zusammenstellung bei Achtemeier, *1 Peter*, 64f.

78 *Die Briefe des Apostels Paulus als missionarische Sendschreiben*, 3f.

79 *Das Evangelium der Bauern von Solentiname: Gespräche über das Leben Jesu in Lateinamerika*, GTBS 327, Gütersloh: Gütersloher, 1976.

ne obige Auswahl), die – stark karikiert – noch nicht projektorientiert mit Partnerkirchen auf gleicher Augenhöhe zusammenarbeiten konnten (oder wollten), sondern selbst noch wie die *ersten* christlichen Missionare Heiden das Evangelium verkündigten, Gemeinden gründeten und vom Evangelium her Leben und Denken der ersten Christengeneration theologisch prägen wollten.⁸⁰ Vielleicht können uns auch die letzten „Pioniermissionare“ weiterhelfen, die noch annähernd urchristliche Fragestellungen und Probleme erleben und noch Mission in einem Sinn betreiben, der dem ntl. Muster nahe kommt. Man muss in einer zunehmend säkularer und pluralistischer werdenden westlichen Welt auch fragen, ob heutige Erfahrungen in Evangelisation und Gemeindegründung in unseren Großstädten nicht auch den Blick für die ntl. Mission in den in vielfältiger Hinsicht pluralistischen Ballungszentren der alten Welt schärfen können. Vielleicht ist das Thema naheliegender als wir ahnen.

Die Antwort auf die Frage in der Überschrift „Das Neue Testament als Dokumentensammlung urchristlicher Mission: Alter Hut oder „neue Perspektive?“ lautet salomonisch: alter Hut und zugleich verschiedene neue Perspektiven.

Christoph Stenschke: The New Testament as a collection of documents of the early Christian mission: An old hat or a fresh perspective?

The article discusses the significance of the proposal that the NT documents have their origin in the Early Christian mission as described by the NT. After a survey of why this setting has often been neglected, the author reflects on the consequences of appreciating the NT as a collection of documents of this mission, followed by a brief examination of how missiologists and missionaries have read the NT in the past and what Biblical scholars can learn from their readings. Then the case is argued that the NT books should be seen as documents that combine mission with pastoral and theological concerns. This suggestion is tested by applying it to 1 Peter and Luke-Acts, trying to understand these books as such combined documents. While this approach offers some fresh perspectives, it is a traditional historical approach that takes the original setting of the NT documents seriously.

80 Vgl. dazu die Diskussion, die Roland Allen mit seinem Buch unter Missionaren und Missiologen ausgelöst hat und deren berechtigte Kritik an Allens Anliegen; Darstellung bei H. W. Metzner, *Roland Allen: Sein Leben und Werk*.

Die Bedeutung von Schlüsselqualifikationen für die theologische Ausbildung¹

1. Zur gegenwärtigen Bildungsdiskussion

Die PISA-Studien haben Bewegung in die Bildungslandschaft gebracht. Seit der Veröffentlichung der ersten Studie kommt die Bildungsdiskussion nicht mehr zur Ruhe. Titel wie PISA-Schock², PISA-Desaster³, PISA-Verlierer⁴ u. ä. zeigen etwas von der Betroffenheit. So hat, um nur ein Beispiel zu nennen, der Bundeselternterrat, die Schülervertretung und die Gewerkschaft für Erziehung und Wissenschaft (GEW) ein „Bündnis der Verantwortung für bessere Schule“ gegründet, um Reformideen besser durchsetzen zu können. Eine Hauptforderung ist die Ganztageschule.⁵ Auffallend ist, dass für die Lehrerbildung neben der Vermittlung von „Sachinhalten“ auch die Vermittlung von „Lebenskompetenz“ gefordert wird.⁶

Aber nicht nur die PISA-Studien haben die bisherige Schulpädagogik⁷ ins Gerde gebracht, seit Jahren fordern Pädagogen eine veränderte Schule.⁸

1 Diese Ausführungen gehen auf einen Seminar-Vortrag zurück, den der Verfasser auf der Konferenz Bibeltreuer Ausbildungsstätten (KBA) 2004 (18.–20.11.04) in Brake und im AfeT Arbeitskreis für Praktische Theologie am 7.3.2005 in Wölmersen gehalten hat. Die Konferenz der KBA stand unter dem Gesamthema: Revolution in der europäischen Bildungslandschaft: Konsequenzen für unsere Ausbildungsstätten!?

2 Der Spiegel, Nr. 20 vom 13.05.02, S. 96ff.

3 Medizin und Ideologie, 25. Jg., 1/03, S. 16ff.

4 Frank Braun, Heike Förster u. a.: Die PISA-Verlierer: Von der Schule ins berufliche und gesellschaftliche Abseits?, DJI Bulletin 60/61, 2002, S.13–18.

5 Vgl. Pädagogik, 54. Jg., 9/02, S. 60.

6 Vgl. Uta E. C. Müller: Schulkonflikte-Mediation. Zwei Trainingsprogramme zu Streitschlichtung und Lebenskompetenzförderung an Schulen, Nürnberg 2001. Die Zeitschrift Pädagogik widmet dem Thema „Erziehender Unterricht“ ein ganzes Heft (56. Jg., Heft 9/2004). Behandelt werden u. a. Themen wie soziale Kompetenz, kommunikative Kompetenz und kooperative Kompetenz. Als Erziehungsziel werden angestrebt: Stärken der Persönlichkeit, Höflichkeit und Respekt. Das Lions-Quest-Programm ist für die Schule entwickelt worden und soll zur Lebenskompetenzförderung beitragen. Vgl. Pädagogik, 57. Jg., 2/05, S. 10–13.

7 Es geht um Qualitätskontrolle, Qualitätsforschung, Schulentwicklung, Evaluierung und Lehrerbildung. Vgl. H. Hermann, Schule im IV Jahr nach Pisa, Pädagogik, 56. Jg., 4/04, S. 38ff.; Schulinterne Qualifizierung (Themenheft) Pädagogik, 56. Jg., 10/04. Damit steht auch die Ausbildung der LehrerInnen zur Diskussion. Die bisherigen Konzepte scheinen den Anforderungen der Zukunft nicht mehr gerecht zu werden. Das reine sachorientierte

PISA hat aber nicht nur die Aufmerksamkeit auf die Schule gerichtet, sondern auch auf den *Kindergarten* und vor allem auf das *Elternhaus*⁹. Leider fokussiert sich die Diskussion in der Öffentlichkeit ausschließlich auf die Kinderbetreuung außerhalb der Familie (Krippe, Hort, Ganztagschule), während die notwendigen Hilfen für die Eltern wenig Beachtung finden.

Langzeituntersuchungen aus dem US-amerikanischen und kanadischen Raum haben ergeben, dass Eltern, die frühzeitig ein Erziehungstraining absolvieren, ein langfristig positives Erziehungsverhalten ihren Kindern gegenüber entwickeln. Die Kinder dieser Eltern haben weniger Schulprobleme und zeigen ein geringeres Aggressionspotenzial. Das Trainingsprogramm für die Eltern bestand vor allem darin, ihnen zu helfen, ein anderes Verhalten den Kinder gegenüber zu entwickeln, indem sie ihnen mehr Zuwendung, Förderung und Lob zuteil werden lassen, aber auch im Aufstellen und Einhalten von Familienregeln und konsequent sein.¹⁰ Eine wesentliche Folgerung, die sich aus den PISA-Studien ergeben¹¹, ist die Forderung nach „frühkindlicher Erziehung“.¹² Damit ist vor allem die Familie angesprochen.¹³

Was die Pisa-Studien für die Schule sind, ist der Bologna-Prozess¹⁴ für die Hochschule geworden. „Die deutsche Hochschul- und Bildungspolitik bedarf

Studium reicht nicht aus, weil immer mehr erkannt wird, dass die Lehrerbildung und Lehrerpersönlichkeit einen entscheidenden Einfluss auf den Unterricht hat. Vgl. Fritz Seydel: Spuren aufnehmen, sich erinnern, eigene Zugänge finden, Pädagogik, 56. Jg., 5/02, S. 37ff.; Peter Daschner, Reform der Lehrerbildung. Etappen auf dem Weg von Hamburg nach Bologna, Pädagogik, 56. Jg., 10/04, S. 45ff.

- 8 Vgl. Gerhard Regenthal, Schulen in Veränderung, Neuwied 2002; Johannes Bastian, Jodof Keufer, Reiner Lehberger (Hg.), Lehrerbildung in der Entwicklung. Das Bachelor-Master-System, Weinheim 2005. Es scheint sich ein Paradigmen-Wechsel in der Lernkultur zu vollziehen. Dabei geht es um einen Wechsel von der Lehr- zur Lernzentrierung. Vgl. Karin Reiber, Bachelor und Master in der Lehrer-Bildung, Pädagogik, 57. Jg., 3/05, S. 40. Im Vordergrund steht Kompetenzvermittlung wie z. B. selbständiges Lernen, vgl., Petra Merzinger, Jochen Schnack, Mit Kompetenzrastern selbständiges Lernen fördern, Pädagogik, ebd., S. 20–24.
- 9 Vgl. Die bildungspolitische Bedeutung der Familie – Folgerungen aus der PISA-Studie, Stuttgart 2002.
- 10 Vgl. Pädagogik, 54. Jg., 9/02, S. 62.
- 11 Oberkirchenrat Bauer in Stuttgart zieht folgende Folgerungen aus der ersten PISA-Studie für die gegenwärtige Bildungsdiskussion: Wir brauchen eine (1) Kultur der Selbstwahrnehmung, (2) selbstreguliertes Lernen, (3) Neugierde wecken, (4) Kultur des Hörens und (5) Gastfreundschaft, Glaube & Erziehung 3/02, S. 15.
- 12 Linda Reisch, in: E. Ternhart, Nach Pisa, Hamburg 2002, S. 11ff.
- 13 Vgl. dazu aus christlicher Sicht: Wilhelm Faix, Die christliche Familie heute, Bonn 2000; ders. Familie im Wandel – Gesellschaftliche Bedingungen heutigen Familienlebens als Herausforderung an die christliche Familie, in: H. H. Klement (Hg.) Theologische Wahrheit und die Postmoderne, Wuppertal 200, S. 378–411.
- 14 Der Bologna-Prozess gehört zu den umwälzesten Hochschulreformen auf europäischer Ebene in den letzten hundert Jahren. Dabei geht es nicht nur um die neuen Bachelor- und Masterstudiengänge, die konsequent eingeführt werden, sondern vor allem um Themen

dringend der Neuorientierung“.¹⁵ Es wäre darum kurzsichtig, sich bei dieser Diskussion nur auf die Schule zu beschränken. Es geht um eine umfassende Bildungsdiskussion, die sowohl die Familienerziehung, Vorschulerziehung, Schule und Universität umfassen.

Diese Entwicklung kann Christen nicht gleichgültig lassen. Sie sind ebenfalls herausgefordert, in Familie, Schule¹⁶ und den Ausbildungsstätten darauf zu reagieren. Christliche Bildungsinstitutionen können sich der allgemeinen Bildungsdiskussion nicht entziehen und sich auf eine „Insel der Seligen“ zurückziehen. Wer Diakrisis üben will, muss unterscheiden können. Unterscheiden setzt aber Sach- und Fachwissen auf den unterschiedlichsten Gebieten des Lebens und der Wissenschaften voraus.

Damit stehen wir vor einer wichtigen Fragestellung: Was hat die stattfindende Bildungsdiskussion mit dem Studium an den evangelikalen Ausbildungsstätten zu tun?

Diese Frage lässt sich dahingehend beantworten, dass Absolventen dieser Ausbildungsstätten durchaus auch einen Bildungsauftrag haben. Die veränderte gesellschaftliche Situation erfordert andere Fähigkeiten und Qualifikationen. So wie Hauptamtliche die Gemeindeglieder und Mitarbeiter bilden, so werden diese auch den Glauben leben und weitergeben. Liest man Stellenausschreibungen für *Pastoren, Prediger, JugendreferentenInnen, Gemeindepädagogen, Diakone* etc., dann stellt sich die Frage, ob die Ausbildungsstätten diesen Anforderungen gerecht werden.

Ich habe solche Stellenausschreibungen von Gemeinden aus dem letzten halben Jahr durchgesehen. Folgenden Fähigkeiten werden wiederholt oder vorwiegend genannt:

Leitungsfähigkeit, Verantwortungsbewusstsein, Organisationsfähigkeit, Eigenständigkeit, Gewinnung, Anleitung, Begleitung und Förderungen von Mitarbeitern und Mitarbeiterteams, Mitarbeiter schulen und coachen, teamfähig, konzeptionell arbeiten, vernetzt denken, kooperationsfähig, kommunikationsfähig, kontaktfähig, flexibel, selbständig, eigeninitiativ, kreativ, vielseitig, reflexionsfähig, soziale Kompetenz, pädagogische Kompetenz, missionarische und zeitgemäße Verkündigung, projektorientiert arbeiten, Zeitmanagement etc.

wie: Lebenslanges lernen, Lernziele, Output, Qualitätssicherung und Evaluation. Vgl., Bologna-Reader, hrsg. von der Hochschulrektorenkonferenz, Bonn ²2004. Was den Bologna-Prozess für evangelikale Ausbildungsstätten bedeutet, siehe: Andreas J. Beck, Der Bologna-Prozess und das Theologiestudium. Formale Aspekte aus der Perspektive des niederländischen Sprachraums, ETM 10/2, 2004, S. 7–12.

15 Gert G. Wagner, Kompatibilität von Hochschul- und Arbeitsmarktpolitik. Aus Politik und Zeitgeschichte, B 25/2004, Beilage zur Wochenzeitung Das Parlament, vom 14. Juni 2004, S. 34.

16 Vgl. Werner Schimke, PISA, Erfurt und Waiblingen – und unsere pädagogischen Konsequenzen als christliche Schule, Aktuelle Informationen der Aloys-Henhöfer-Schule, Winter 2002, S. 6–8.

Dann finden sich auch noch Formulierungen wie:

Aufrichtige Beziehung zu Jesus Christus, Liebe zu Jugendlichen und Teenager, Liebe zur Gemeinde, persönliche Reife, für Jesus brennen, missionarische Grundorientierung, offen für Kirchendistanzierte, Vision entwickeln, Menschen zu Jesus führen, Vermittlung von Werten etc.

Es ist auffallend, dass dies alles Befähigungen sind, während in der gängigen Beschreibung, die das Berufsbild eines Hauptamtlichen betreffen, diese Fähigkeiten kaum, am Rande oder gar nicht genannt werden.¹⁷ Kein Wunder, wenn der Ruf nach „neuen Pastoren“ immer lauter wird.¹⁸

Während die wissenschaftlich-intellektuelle Bildung in den letzten Jahren an den meisten evangelikalen Ausbildungsstätten gefördert wurde und ein Trend zu akademischen Titeln zu beobachten ist, haben Hauptamtliche (Pastoren, Prediger, Diakone, Gemeindepädagogen, Jugendreferenten, Missionare etc.) zunehmend Schwierigkeit, im Bereich des geistlichen Lebensvollzugs und in der pädagogischen Befähigung gelerntes Wissen im Gemeindebau und Mission umzusetzen. „Man kann oft einen Konflikt zwischen wissenschaftlicher Arbeit und geistlichem Leben wahrnehmen“, schreibt Prigodich.¹⁹ Prigodich beklagt den zunehmenden Rationalismus, der die Hingabe an Christus überschattet.²⁰

Viele Hauptamtliche sind auf der Suche nach der beruflichen Identität. Sie spüren, dass sie den Anforderungen in der Gemeinde oft nicht gerecht werden.

- 17 Volker A. Lehnert, Zur Reform der theologischen Ausbildung, *Pastoraltheologie* 93. Jg., 4/2004, S.134–151; Peter Bukowski, Theologie in der zweiten Ausbildungsphase, ebd., S.152–166; Perspektiven für das Pfarramt, *Pastoraltheologie*, 93. Jg., 10/2004, mit Beiträgen von D. Stollberg: Zwischen Überforderung und Freiheit; A. Deeg: Pastor legens, Das Rabbinat als Impulsgeber für ein Leitbild evangelischen Pfarramts; E. Machel: Erfolgskontrolle von Pastoren?; R. Kähler: Gottes angestellte Kleinhändler; U. Wagner-Rau: Begrenzen und Öffnen. Perspektiven für das Pfarramt in einer gastfreundlichen Kirche; Bernhard Kaiser, Wer wird unser Pastor?, *Bekennende Kirche*, Nr. 10, April 2002, S. 10–20 und Nr. 11, Juli 2002, S. 15–18; Klaus Raschzok, Ordination als Berufung und Lebensarbeit, *Theol. Beiträge*, 33. Jg., 3/02, S. 138–154; Klaus Haacker, Warum und wozu (noch) kirchliche Hochschulen? *Theol. Beiträge*, 33. Jg., 6/02, S. 356–362; Hans Hafner, Biblisch erneuerte theologische Ausbildung, *ETM*, 8/1, Mai 2002, S. 11ff.; J. Schöne, Anregungen zum geistlichen Leben des Pfarrers, *Lutherische Beiträge*, 7. Jg., 2/02, S. 86; Scheidler, Hilberath, Wildt (Hg.), *Theologie lehren. Hochschuldidaktik und Reform der Theologie*, Freiburg 2002; Kl. Douglas, *Reformation: 96 Thesen zur Zukunft der Kirche*, Stuttgart 2001, S. 131–152; Karl-Fritz Daiber, *Religion in Kirche und Gesellschaft*, Stuttgart 1997, S. 294–296; Wolfgang Dünnebeil, Wenn die Herde den Hirten jagt ... Gießen 2004. Dünnebeil beschreibt rückblickend den Dienst des Pastors. Dabei setzt er voraus, dass ein Pastor Schlüsselqualifikationen wie Flexibilität, Belastbarkeit, Empathie, Konfliktfähigkeit u. a. haben sollte. Er bringt dies Fähigkeiten aber nicht in Verbindung mit der Ausbildung.
- 18 Vgl. Günter Guthmann, *Konsultation für Gemeindegründung*, Gemeinde, Nr. 17, Oktober 2002, S. 12.; Gerben Heitink, *Biografie van de dominee*, Kampen 2001. Heitink setzt sich für eine Neugestaltung des Pfarrberufes ein.
- 19 Raymond P. Prigodich, *Geistliches Leben und Hochschulausbildung*, *Evangelikale Missiologie*, 18. Jg., 2/02, S. 106.
- 20 Ebd., S. 108.

Die theologische Ausbildung konzentriert sich weitgehend auf die Vermittlung von Fachwissen, während die Gemeinden Schlüsselqualifikationen verlangen.

Die Frage nach Schlüsselqualifikationen für den Hauptamtlichen ist bisher, soweit ich es erkennen kann, noch nicht ins Berufsbild aufgenommen worden.²¹ Eine Ausnahme bildet der Sammelband von Müller und Schirmmacher.²² In unterschiedlichen Beiträgen wird die Frage von Berufsbild und Ausbildung aufgegriffen und diskutiert. Eine erste empirische Studie zu der Frage von Berufsbild und Ausbildung legen Hess, Ilg und Weingardt vor.²³ Sie untersuchen Hauptamtliche der evangelischen Jugendarbeit in Württemberg mit dem Ziel, die Kompetenzanforderungen in der Jugendarbeitpraxis zu ermitteln und am Unterweissacher Modell „Exploratives Lernen“ darzustellen. Diese Studie beschränkt sich zwar auf die Kompetenzbildung im Bereich Jugendarbeit, zeigt aber deutlich auf, dass Ausbildung bzw. Studium und Kompetenzvermittlung in einem unmittelbaren Zusammenhang stehen.²⁴

In den Anzeigen von theologischen Ausbildungsstätten finden sich Stichworte wie: biblisch fundiert, qualifiziert, missionsorientiert, bibeltreu. Alles notwendige inhaltliche Zielausrichtungen, die auf eine bestimmte fachliche Qualifikation hinweisen. Diese Stichworte sagen aber wenig darüber aus, welche Fähigkeiten im Studium vermittelt werden. Damit kommen wir zur Frage nach „Schlüsselqualifikationen“ in der gegenwärtigen Bildungsdiskussion und speziell in der theologischen Ausbildung.

2. Was sind Schlüsselqualifikationen?

Die Veränderungen im Bildungssystem sind unübersehbar. Die Expansion des Wissens erfordert eine stärkere Differenzierung und Standardisierung.²⁵ Alle

-
- 21 So sucht man in den Ausführungen von Isolde Karle vergeblich nach diesem Aspekt, obwohl sie im Titel ihres Beitrags den Pfarrerberuf und die moderne Gesellschaft ankündigt. Sie fragt aber nicht welche Befähigungen ein Pfarrer in der modernen Gesellschaft braucht, um das Evangelium zu vermitteln, sondern fragt nach dem sozialen Kontext und wie dieser das Pfarramt beeinflusst.
 - 22 Klaus W. Müller, Thomas Schirmmacher (Hg.), *Ausbildung als missionarischer Auftrag*, Referate der Afem-Jahreskonferenz 1999, Bonn 2000. In diesem Sammelband wird die hier angesprochene Fragestellung auf unterschiedliche Weise angesprochen und behandelt, wenn auch nicht unter dem Stichwort „Schlüsselqualifikationen“. Es wäre wünschenswert, die dort dargebotenen Inhalte aufzugreifen und zu prüfen, wie weit sie in die Curricula der Ausbildungsstätten aufgenommen sind bzw. wie weit sie aufgenommen werden sollten.
 - 23 Gerhard Hess, Wolfgang Ilg, Martin Weingardt, *Kompetenzprofile. Was Professionelle in der Jugendarbeit können sollten und wie sie es lernen*, Weinheim 2004.
 - 24 In ähnlicher Weise fordert Heitink ein Studium in Kernkompetenzen und damit eine Spezialisierung des Pfarrberufes in Richtung: Seelsorge, Erziehung und Erwachsenenbildung. Vgl. Gerben Heitink, a. a. O.
 - 25 Vgl. Ingo Richter, *Aufwachsen in öffentlicher Verantwortung*, DJJ, Bulletin 58/2002, S. 8.

Studiengänge haben mit der Wissensexpansion zu kämpfen, das gilt auch für den Fachbereich Theologie. Es ist unmöglich, das gesamte Wissen einzelner Fachgebiete in den vorgesehen Studienverlauf zu vermitteln. Das gilt auch für die evangelikalen Ausbildungsstätten. Alle Bildungsexperten sind sich darum einig, dass nicht die Anhäufung von Fachwissen das Ziel von Bildung und Ausbildung sein kann, sondern die Vermittlung eines Basiswissens mit der Befähigung, dieses in der Praxis abzurufen und weiterzuentwickeln. Genau darum geht es bei der Frage nach Schlüsselqualifikationen.

Den Begriff *Schlüsselqualifikation* hat Dieter Mertens²⁶ 1974 zum ersten Mal verwendet. Er beschrieb damit die Fähigkeit des Arbeitnehmers auf "unvorhersehbare neue Anforderungen des Arbeitsmarktes so flexibel und mobil zu reagieren, dass die einmal erworbene berufliche Qualifikation erhalten bleibt".²⁷ Mertens nennt vier Typen der Schlüsselqualifikation:²⁸

1. *Basisqualifikationen* als Qualifikationen höherer Ordnung mit vertikalem Transfer auf spezielle Wissens- und Anwendungsgebiete. Sie liegen vor allem auf dem Gebiet der Denkschulung (Beispiel: Logisches Denken).
2. *Horizontalqualifikationen*, die eine möglichst effiziente Nutzung der Informationshorizonte der Menschheit sichert (Informationen über Informationen; Lehrstoffbeispiel: Bibliothekskunde).
3. *Breitenelemente* als spezielle Kenntnisse, die in so zahlreichen Ausbildungsnormen als Erfordernis beschrieben werden, dass die Vermutung nahe liegt, dass sie im Grund ebenso wie Lesen und Schreiben bereits zu den Allgemeinbildungserfordernissen zählen (Lernstoffbeispiel: Messtechnik).
4. *Vintage-Faktoren* als Bildungsinhalte, die jeweils erstmals der jüngeren Generation im Allgemeinbildungskanon vermittelt werden und deren Verständnis für die älteren Absolventengenerationen den Schlüssel für das Mitdenken mit den Jüngeren liefert (Lehrstoffbeispiel: Programmieretechniken).

In Anlehnung an Mertens werden inzwischen „Schlüsselqualifikationen als Merkmal, die zur Bewältigung von gegenwärtigen oder zukünftigen beruflichen Anforderungen, welche über eine aktuelle Position oder Tätigkeit hinausgehen, bedeutsam sind“ beschrieben.²⁹ Bei Schlüsselqualifikationen geht es also um „überfachliche Qualifikationen“ oder „Orientierung an überfachlichen Kompetenzen“,³⁰ weil die „Qualifikationserfordernisse sich ständig ändern und nicht prog-

26 Zur damaligen Zeit Leiter des Instituts für Arbeits- und Berufsforschung der Bundesanstalt für Arbeit.

27 Kleines Pädagogisches Wörterbuch, ⁸2001, S. 308.

28 Antonius Lipsmeier, Die didaktische Struktur des beruflichen Bildungswesens, Enzyklopädie der Erziehungswissenschaft, Band 9/1, Stuttgart 1995, 246.

29 Cl. Eilles-Matthiessen u. a.: Schlüsselqualifikationen, Göttingen 2002, S. 13

30 Ebd.

nostizierbar sind“³¹. Es geht also um Fähigkeiten und Fertigkeiten, neuen beruflichen Anforderungen gerecht zu werden.

Der Begriff Schlüsselqualifikation ist in der gegenwärtigen Bildungsdiskussion nicht mehr wegzudenken. Er gewinnt immer mehr an Gewicht.³² Schlüsselqualifikationen scheinen immer mehr zum festen Bestandteil beruflicher Qualifikation zu werden. So geht man inzwischen davon aus, dass 49 Prozent der beruflichen Qualifikation aus Schlüsselqualifikationen bestehen sollten und 51 Prozent aus fachlicher Qualifikation. Bei der Beurteilung von Bewerbern und Bewerberinnen spielen Schlüsselqualifikationen eine entscheidende Rolle. Es gibt inzwischen eine Informationsbroschüre für Studenten, in denen die Schlüsselqualifikationen von 41 Fachgebieten beschrieben werden.³³

Das Baden-Württembergische und Hessische Kultusministerium haben gemeinsam seit dem Schuljahr 2002/2003 ein Programm für Schlüsselqualifikationen an Schulen entwickelt mit Konzeption, Evaluation, wissenschaftlicher Begleitung u. a. m. begonnen.³⁴ „Qualitätsverbesserung in Schulen und Schulsystemen“ lautet ein fünfjähriges Modellprogramm der Bund-Länder-Kommission. „Ziel des Programms ist die Steigerung von Bildungsleistung im Zusammenhang mit innovativer Weiterentwicklung und Selbstgestaltung.“³⁵ Karlheinz Kaplan, Institutsrektor am Staatsinstitut für Frühpädagogik, München, fordert die Umsetzung von Schlüsselqualifikationen im Hortbereich.³⁶ Damit wird deutlich, dass wir es mit einem Paradigmenwechsel im Bildungswesen zu tun haben.

Auch wenn der Begriff „Schlüsselqualifikation“ immer noch umstritten ist und mache ihn gerne durch „Schlüsselkompetenzen“ oder „Basiskompetenzen“ ersetzen möchten, hat er sich doch weitgehend durchgesetzt. Der Katalog der Schlüsselqualifikationen ist inzwischen groß. Genannt werden:

Selbständigkeit, Planungsfähigkeit, Kooperationsfähigkeit, Kommunikationsfähigkeit, Motivationsfähigkeit, Problemlösungsfähigkeit, Urteilsfähigkeit, Abstraktionsfähigkeit, Vernetzungsfähigkeit (Denken in Zusammenhängen), Teamfähigkeit, Delegationsfähigkeit, Kreativitätsfähigkeit, Eigeninitiative, analytisches Denkvermögen, Reflexionsfähigkeit, Kritikfähigkeit, Transferfähigkeit, Partizipationsfähigkeit, Lernfähigkeit, Durchsetzungsfähigkeit, Ent-

31 Horst Siebert, Schlüsselqualifikationen aus erwachsenenpädagogischer Sicht, in: Arnold/Müller (Hg.). Kompetenzentwicklung durch Schlüsselqualifizierung, Hohengehren 2002, S. 27.

32 Wenn man in Google-Suche das Stichwort „Schlüsselqualifikationen“ eingibt, werden alleine auf der deutschen Webseite 159.000 Einträge angezeigt.

33 Harro Honolka (Hg.), Schlüssel-Qualifikationen: Das Plus eines universitären Studiums, München 2003; vgl. auch: Helen Orth, Schlüsselqualifikationen an deutschen Hochschulen, Neuwied 1999.

34 www.leu.bw.schule.de/esq/.

35 H. Roediger, Schlüsselqualifikationen in aller Munde, 1. Fachtagung in Frankfurt, 6.2.03, S. 4; www.leu.bw.schule.de/esq/.

36 Was Horte Schulkindern zu bieten haben, München 2003.

scheidungsfähigkeit, Führungsfähigkeit, Initiativefähigkeit, Informationsbeschaffungsfähigkeit, Belastungsfähigkeit, Verantwortungsbereitschaft, Einsatzbereitschaft, Selbstorganisationsfähigkeit.

Schlüsselqualifikationen werden darum auch – im Gegensatz zum reinen Fachwissen – *überfachliche, berufsorientierte Kompetenzen* genannt. Sie werden als „didaktische Handlungsmöglichkeiten“ verstanden und entwickelt und sind darum auch „handlungsorientiert“ ausgerichtet.³⁷

Um im Studium oder Beruf Schlüsselqualifikationen zuordnen zu können, ist man dazu übergegangen sie auch als *Handlungskompetenzen*³⁸ zu bezeichnen und sie in *Fach-, Methoden-, Sozial- und Personalkompetenz* aufzuteilen, um sie dann einzelnen Berufen oder Studiengängen zuordnen zu können.

Wenn für die Lehrerausbildung neben der Vermittlung von „Sachinhalten“ auch die Vermittlung von „Lebenskompetenz“ gefordert wird³⁹, dann wird damit eine typische Schlüsselqualifikation angesprochen. Schlüsselqualifikationen werden inzwischen in vier Kompetenzbereiche eingeteilt:⁴⁰

1. *Persönlichkeitskompetenz* (Kritikfähigkeit, Lernfähigkeit, Motivationsfähigkeit, Verantwortungsfähigkeit, Initiativefähigkeit, Führungsfähigkeit, Belastungsfähigkeit, Vernetzungsfähigkeit)
2. *Methodenkompetenz* (Planungsfähigkeit, Transferfähigkeit, Problemlösungsfähigkeit, Entscheidungsfähigkeit, Informationsbeschaffungsfähigkeit)
3. *Sozialkompetenz* (Teamfähigkeit, Kooperationsfähigkeit, Kommunikationsfähigkeit, Delegationsfähigkeit, Selbständigkeit, Hilfsbereitschaft)
4. *Fachkompetenz* (fachliche Fertigkeiten, fachliche Kenntnisse, fachliches Engagement)

37 Vgl. Günter Pätzold; Elmar Wortmann: Didaktische Handlungsmöglichkeiten zur Ausbildung von Schlüsselqualifikationen, in: R. Arnold; H.J. Müller (Hg.): Kompetenzentwicklung durch Schlüsselqualifizierung, Hohengehren 2002, 151–168.

38 Rudolf W. Lang, Schlüsselqualifikation, München 2000, S. 40ff.; Heribert Wirtz, Schlüsselqualifikationen: Erfolgsorientierte Strategien zur Verbesserung der Handlungskompetenz, Frankfurt ²1998.

39 Vgl. Uta E. C. Müller: Schulkonflikte-Mediation: Zwei Trainingsprogramme zu Streitschlichtung und Lebenskompetenzförderung an Schulen, Nürnberg 2001.

40 Peter R. Wellhöfer, Schlüsselqualifikation Sozialkompetenz, Stuttgart 2004; Keller, Hitzler, Schlüsselqualifikations-Training. Übungen zur Förderung der Methoden- und Sozialkompetenz, Donauwörth 2001; Hessisches Landesinstitut für Pädagogik (Hg.) Wissensvermittlung und Methodenkompetenz, Wiesbaden 2000; Rudolf W. Lang, a. a. O.; Dieter Vaupel, Selbständigkeit fördern, Pädagogik, 53. Jg., 4/01, S. 31; Herbert Gudjons, Pädagogisches Grundwissen, Bad Heilbrunn ⁴1994, S. 282 und 338; Kaiser, Kaiser, Studienbuch Pädagogik: Grund und Prüfungswissen, Berlin ⁹1998, S. 250. Dort werden noch zusätzlich: kognitive Kompetenz, Institutionskompetenz und Reflexivität genannt.

Es handelt sich um Kenntnisse, Fähigkeiten, Einstellungen, Verhaltensweisen, Werthaltungen und Fertigkeiten, die a.) der Erwerbung bestehender Qualifikationen oder dem Erwerb neuer dienen⁴¹, b.) für die Bewältigung einer Vielzahl von Aufgabenstellungen grundlegend sind und c.) zum aktiven und kritisch-konstruktiven Umgang mit neuen Techniken, Arbeitsmittel sowie Organisationsformen der Arbeit befähigen.⁴² Es geht also um allgemeine Befähigungen wie abstrahiertes und logisches Denken, Planen, Disponieren, Kontrollieren, Informieren, systemische Fehlersuche, kooperatives Handeln, Selbständigkeit etc. Wir können bei Schlüsselqualifikationen darum von Handlungsaspekten sprechen, die

- a. ganzheitliche Betrachtung von Problemstellungen
- b. Förderung der Selbständigkeit bzw. Selbsttätigkeit und
- c. Förderung des Verantwortungsbewusstseins.⁴³

Es handelt sich dabei vorwiegend um pädagogische Ziele, wie der Inhalt eines Stoffes oder eines Aufgabenbereiches erarbeitet, aufgeteilt, methodisch durchdrungen, angeeignet und in „selbständiger und eigenverantwortlicher Arbeit“ erprobt und erlernt wird.⁴⁴

3. Die Notwendigkeit von Schlüsselqualifikationen in der theologischen Ausbildung

Der gesellschaftliche Individualisierungsprozess (Ich-Kultur) mit der „Pluralisierung und Vervielfältigung von Lebensformen und Lebensstilen“⁴⁵ macht auch vor der christlichen Gemeinde nicht Halt. Wer den heutigen Menschen das Evangelium bringen will, muss die Bildungswege kennen und verstehen, die dieser durchschritten hat. Neue Wege der Evangelisation werden gefordert, um den heutigen Menschen zu erreichen. Die Veränderungen in den Gemeinden und Gemeindeaufbaukonzepten sind unübersehbar. Das gilt auch für Mission und das damit verbundene Missionsprofil.⁴⁶ Diese Veränderungen können nicht ohne

41 So fordern die Autoren Hofmann, Mau-Endres und Ufholz die Schlüsselqualifikation Interkulturelle Kompetenz. Sie begründen ihre Forderung damit, dass in der alltäglichen Begegnung mit Menschen aus anderen Kulturen es immer häufiger zu Schwierigkeiten und Konflikten kommt und darum diese Schlüsselqualifikation notwendig sei.

42 Vgl. Wörterbuch Pädagogik, a. a. O., 269; Kleines Pädagogisches Wörterbuch, a. a. O., 308.

43 Bovet, Huwendiek (Hg.), Pädagogik und Psychologie für den Lehrberuf, Berlin ²1998, 34.

44 Ebd.

45 Hess, Ilg, Weingardt, a. a. O., S. 90.

46 Vgl., Gwen Henderson, Der Verschleiß von Missionaren und Konsequenzen für die theologische Ausbildung. Manuskriptfassung eines Artikel für die Zeitschrift Evangelikale Missiologie, vorgesehene Veröffentlichung Herbst 2005; Martin Klein, Vermeidbare Rückkehr von Missionaren – Herausforderung an unsere Ausbildungsstätten, Müller/Schirmacher, a. a. O., S. 144–165; Detlef Blöcher, Generationenwechsel in der Weltmission, Evangelische Missiologie, 18. Jg., 2/02, S. 63–65.

Auswirkung auf die Ausbildungsstätten bleiben. In der Konferenz Bibeltreuer Ausbildungsstätten (KBA) ist dieser Prozess seit Ende der 90er Jahre des letzten Jahrhunderts im vollen Gang. Mit ausgelöst wurde diese Entwicklung mit der Durchführung einer umfassenden Umfrage aus den Jahren 1996/97 und deren Veröffentlichung.⁴⁷ Die Umfrage zeigt auf, dass die Ausbildung von Hauptamtlichen eine stärkere pädagogische Befähigung, bessere Fortbildungsmöglichkeiten, modulares Unterrichtssystem, Praxisorientierung und Persönlichkeitsbildung bedarf.⁴⁸ Was damals noch als ferne Vision klang, gehört heute bereits zu den Standardforderungen einer theologischen Ausbildung und wird auch an immer mehr Ausbildungsstätten umgesetzt. – *Warum ist es notwendig, über Schlüsselqualifikationen in der theologischen Ausbildung nachzudenken?*

Es sind vor allem zwei Gründe zu nennen, an denen keine Ausbildungsstätte vorbeikommt.

3.1 Die veränderten Aufgaben in der Gemeinde.

Die Aufgabenbereiche in der Gemeinde haben sich in den letzten Jahrzehnten stark verändert. Das Gemeindebild in früherer Zeit bestand wesentlich aus Gottesdienst, Bibelstunde, Kasualien und Seelsorge (Hausbesuche). Der Schwerpunkt des Studiums in der Praktischen Theologie lag darum auf Homiletik und vielleicht noch Seelsorge. Das heutige Gemeindebild ist von einer wesentlich größeren Vielfalt bestimmt. Unterschiedlichste Veranstaltungen, Gruppierungen und Aktionen gilt es miteinander abzustimmen, Mitarbeiterführung, Umgang mit Medien werden erwartet, kurz: der Hauptamtliche sollte nicht nur geistliche Vollmacht in Verkündigung und Seelsorge haben, sondern auch ein guter Manager sein. Gemeindefarbeit ist zu einem komplexen Geschehen geworden.⁴⁹ Es wird neben den früheren Qualitäten wie Verkündigung und Seelsorge vor allem Management, Führungsqualität, Umgang mit Konflikten gefordert.⁵⁰ Diese Anforderungen müssen sich in der Ausbildung niederschlagen.⁵¹

47 Vgl., T. Faix, W. Faix, Kl. W. Müller, Kl. Schmidt (Hg.), Theologische Ausbildung zu Beginn des 21. Jahrhunderts, Bonn 1998.

48 Theologische Ausbildung im Umbruch. Thesen für eine zukünftige Ausbildung aufgrund der Umfrage, in: Theologische Ausbildung zu Beginn des 21. Jh., S. 31–37.

49 Diese Entwicklung ist weltweit, selbst für ein Land wie China, vgl. Werner Bürklin, Möglichkeiten und Grenzen der theologischen Ausbildung in China aus der Sicht von CHINA PARTNER, Evangelikale Missiologie, 17. Jg, 4/01, S. 154; Müller, Schirmmacher, Ausbildung als missionarischer Auftrag, a. a. O.

50 Die empirische Studie von Hess, Ilg und Weingardt belegt eindrücklich, dass personale Kompetenzen und soziale Kompetenzen an oberster Stelle im Kompetenzprofil eines Hauptamtlichen stehen, a. a. O., S. 55ff., 68ff., 73ff., 85f., 88.

51 W. M. Wagner und W. L. Wagner fordern darum ein Umdenken an den Ausbildungsstätten, Vgl. Evangelistisch orientierte Ausbildung an theologischen Ausbildungsstätten Europas, in: H. H. Klement (Hg.), Evangelisation im Gegenwind, Gießen 2002, S. 294ff.

3.2 Die neue Jugendbiografie

Die westliche Gesellschaft war (ich betone: war) in ihrem *Werte-, Normen- und Ethik-Verständnis* vom christlichen Glauben geprägt (sog. Christliches Abendland). Der christliche Glaube war nicht nur die alleinige Religion, sondern das Christentum wurde auch als die absolute Religion verstanden (auch in der liberalen Theologie). Heute haben wir es nicht nur mit einer multikulturellen, sondern vor allem mit einer multireligiösen Gesellschaft zu tun. Da Gesellschaft und biografische Entwicklung in einem Zusammenhang stehen⁵², müssen wir davon ausgehen, dass durch die Familie, Schule und das gesellschaftliche Umfeld nicht mehr Fähigkeiten vermittelt werden, die im Gemeindealltag gebraucht werden. Das Denken des jungen Menschen ist vom „Ich“ bestimmt. Das „Wir“ spielt eine untergeordnete Rolle. Verbindlichkeit, Einordnung, Hilfsbereitschaft, Fürsorge, Ehrerbietung etc. gehören nicht mehr zur Allgemeinbildung. Auch fehlen oft Grundkenntnisse des christlichen Glaubens und biblischen Wissens. Die neue Jugendbiografie zeichnet sich besonders dadurch aus, dass der junge Mensch in einem Ich- und Milieu-Denken verhaftet ist. Alles wird von der eigenen Erkenntnis und der eigenen Position her betrachtet und beurteilt. Das Geschichtsbewusstsein ist schwach oder gar nicht ausgebildet, der Gemeindebezug ist nur soweit vorhanden, wie er dem eigenen Vorteil dient oder wie er selber Gemeinde erlebt hat. Der heutige junge Mensch bringt immer weniger die Fähigkeiten mit, um die es bei den Schlüsselqualifikationen geht. Werden diese Fähigkeiten aber in der Gemeindepraxis gebraucht, dann stellt sich die berechtigte Frage, ob am Ende des Studiums diese Befähigungen auch vorhanden sind (sog. Output-Frage⁵³).

Stellt man die genannten Schlüsselqualifikationen mit den genannten Fertigkeiten in den Stellenausschreibungen der Gemeinde gegenüber, dann stellt man eine erstaunliche Übereinstimmung fest, was die nachfolgende Tabelle belegt. Die aufgestellten Schlüsselqualifikationen finden sich im Aufforderungsprofil der Stellenausschreibung für Hauptamtliche in Gemeinden.⁵⁴

52 „Der Umgang mit Autorität, Konfliktlösungsstrategien und Erwartungen hinsichtlich der persönlichen Betreuung im Einsatz sind extrem verschieden, wie auch Vorstellungen von Ehe und Familie, sowie die Aufgabe der Ehefrau ... Dies sind zunächst allgemeine Trends in unserer Gesellschaft; diese werden aber auch bei Missionaren deutlich, denn auch sie sind Kinder ihrer Zeit.“ Detlef Blöcher, *Generationswandel in der Weltmission, Evangelikale Missiologie*, 18. Jg, 2/02, S. 65.

53 Auf die Output-Orientierung wird im Rahmen der Bildungsreform im Bologna-Prozess großer Wert gelegt. Vgl. Bologna-Reader, a. a. O., S. 190.

54 Zu einem ähnlichen Ergebnis kommt auch die Studie von Hess, Ilg und Weingardt, a. a. O., S. 62ff.

Schlüsselqualifikationen

1. Selbständigkeit
2. Planungsfähigkeit
3. Kooperationsfähigkeit
4. Kommunikationsfähigkeit
5. Motivationsfähig
6. Problemlösungsfähigkeit
7. Urteilsfähigkeit
8. Abstraktionsfähigkeit
9. Vernetzungsfähigkeit
(Denken in Zusammenhängen)
10. Teamfähigkeit
11. Delegationsfähigkeit
12. Kreativitätsfähigkeit
13. Eigeninitiative
14. Analytisches Denkvermögen
15. Reflexionsfähigkeit
16. Kritikfähigkeit
17. Transferfähigkeit
18. Partizipationsfähigkeit
19. Lernfähigkeit
20. Durchsetzungsfähigkeit
21. Entscheidungsfähigkeit
22. Führungsfähigkeit
23. Initiativfähigkeit
24. Informationsbeschaffungsfähigkeit
25. Belastungsfähig
26. Verantwortungsbereitschaft
27. Einsatzbereitschaft
28. Selbstorganisationsfähigkeit

Befähigungen für Hauptamtliche

1. Leitungsfähigkeit
2. Verantwortungsbewusstsein
3. Organisationsfähigkeit
4. Eigenständigkeit
5. Gewinnung, Anleitung, Begleitung und Förderungen von Mitarbeitern und Mitarbeiterteams
6. Mitarbeiter schulen und coachen
7. teamfähig
8. konzeptionell arbeiten
9. vernetzt denken
10. kooperationsfähig
11. kommunikationsfähig
12. kontaktfähig
13. flexibel
14. selbständig
15. eigeninitiativ
16. kreativ
17. vielseitig
18. reflexionsfähig
19. projektorientiert arbeiten
20. Zeitmanagement
21. pädagogische Kompetenz,
22. soziale Kompetenz

Sind die genannten Schlüsselqualifikationen biblisch „abgesichert“ oder besteht die Gefahr, mit diesen Begriffen auch falsche Inhalte zu transportieren? Ein berechtigte Frage. Wenn aber Schlüsselqualifikationen Fertigkeiten und überfachliche berufliche Kompetenzen sind, dann geht es ausschließlich darum, biblisch-theologisches Fachwissen in rechter Weise umzusetzen und nicht zu ersetzen. Jede Schlüsselqualifikation ist darum eine berufsbezogene Kompetenz. Ich möchte das an den Beispielen „vernetzt denken“, „Belastbarkeit“ und „Konfliktfähigkeit“ verdeutlichen.

Vernetzt denken

Vernetzt denken hat für den Elektrotechniker eine andere Bedeutung als für denjenigen, der Politikwissenschaft studiert. *Vernetzt denken* hat für den Theologen einen eindeutigen *biblischen Bezug* im neutestamentlichen Leib-Glied-Verständnis, dem Gabenverständnis, der Zuordnung der Personen in der Gemeinde, Verständnis der Weltmission und der weltweiten Christenheit. Auf das *Studium* bezogen bedeuten *vernetzt denken* biblische, geistliche und theologische Zusammenhänge wahrzunehmen, zu erkennen, zu verstehen und miteinander in Beziehung zu setzen. Für die *Gemeindearbeit* bedeutet *vernetzt denken*, die verschiedenen Gemeindegruppen als ein Netzwerk zu verstehen und zu einer missionarischen Gemeinde aufzubauen.

Belastbarkeit

Warum sind mache Studierende, die ihr Examen mit „gut“ oder sogar mit „sehr gut“ bestehen, für den vollzeitlichen Dienst nicht geeignet? Die Antwort lautet vielfach: Sie sind nicht belastbar, d. h. sie sind nicht in der Lage, den vielfältigen Aufgaben und Herausforderungen einer Gemeindearbeit nachzukommen. Dass ein junger Mensch nicht belastbar ist, zeichnet sich oft schon im Studium ab. Diese Studierenden können *eine* Aufgabe ohne Schwierigkeiten lösen, aber eben *nur eine*, und sie brauchen in der Regel dafür viel Zeit. Im Studium mag dies noch gehen, aber im Dienst sind stets mehrere Aufgaben parallel anzupacken und zu verfolgen. Da ist die Vorbereitung für eine Predigt, dazwischen klingelt das Telefon, dann eine Mitarbeiterbesprechung, zwischendurch klopft jemand an die Tür und möchte einen Rat oder ein seelsorgerliches Gespräch usw. Termindruck, Planungen, Vorbereitungen, ein Ohr für andere, Zeit für die Familie ... Wer soll das alles unter einen Hut bekommen? Ein Studium, das nur einseitig ausgerichtet ist, wird die fehlende Belastbarkeit nicht aufdecken und der bzw. die Betreffende wird später im Dienst scheitern. Es ist darum durchaus sinnvoll, die Belastbarkeit bereits im Studium herauszufinden.

Konfliktfähigkeit

Eine offene demokratisch-pluralistische Gesellschaft ist eine Konfliktgesellschaft. Konflikte gehören zum täglichen Leben. Die Ursachen für Konflikte sind vielfältig und können sowohl theologisch wie persönlichkeitsbedingt sein. Konfliktfähigkeit ist eine soziale Kompetenz. Soziale Kompetenz wird vornehmlich über das Zusammenleben gelernt. Der heutige Mensch aber ist individualistisch geprägt. Das gemeinsame Leben muss darum gelernt und eingeübt werden. Der biblische Weg dazu ist die Koinonia, das Anteilgeben und Anteilnehmen am Leben.

Diese drei Beispiele machen deutlich, dass es sich bei der Vermittlung von Schlüsselqualifikationen um eine ganzheitliche Bildung menschlichen Lebens handelt, um Studium, Praxis und Persönlichkeitsprägung.⁵⁵

4. Um Schlüsselqualifikationen zu erreichen, bedarf es einer Ausbildung in der Kombination von Studium, Praxis und Persönlichkeitsbildung

Es geht um die Frage: In welchen Fächern werden welche Fähigkeiten vermittelt? Und: welcher Praxisbezug ist notwendig, damit Fähigkeiten vertieft und ergänzt erworben werden? Was ist notwendig, damit sich der Studierende in seiner Persönlichkeit weiterentwickelt? Nur in dieser ganzheitlichen Sicht gewinnen Schlüsselqualifikationen ihre eigentliche Bedeutung. In keinem anderen Beruf als im vollzeitlichen Gemeindedienst und in der Mission bestimmen diese drei Faktoren das Berufsbild.⁵⁶ Persönlichkeitsbildung gehört darum ebenso zur theologischen Ausbildung wie Praxisorientierung und Fachwissen. Die Vernachlässigung des geistlichen Lebens durch das wissenschaftliche Arbeiten führt in die Orthodoxie (im Sinne von toter Rechtgläubigkeit) und Vollmachtlosigkeit. Wenn es richtig ist, dass „geistliches Wachstum am besten in Gemeinschaft geschieht“,⁵⁷ dann gilt es nach Möglichkeiten zu suchen bzw. sie zu schaffen, damit Gemeinschaft gelebt werden kann und zwar in der ganzen Vielfalt des neutestamentlichen Angebots wie Teilnahme an Gebetsgemeinschaft und persönlicher Austausch⁵⁸, Gottesdienstbesuch wie in Anspruchnahme von Seelsorge und Mentoring u. a. m.

55 Diese Einsicht setzt sich immer mehr durch. Vgl., Wagner, Wagner, a. a. O., S. 305; Gwen Henderson, a. a. O.; Hans Rothenberger, Ganzheitlich Bibelschulung in Afrika, Müller, Schirmacher, a. a. O.

56 Die Studie von Hess, Ilg und Weingardt (a. a. O.) zeigt in bestechender Weise, dass ein Zusammenhang zwischen Kompetenzprofil und Ausbildung besteht, auch wenn sich diese Untersuchung ausschließlich auf den Jugendreferenten bezieht.

57 Raymond P. Prigodich, a. a. O., S. 109

58 Vgl. Wilhelm Faix, Wo zwei oder drei..., Wuppertal 1997.

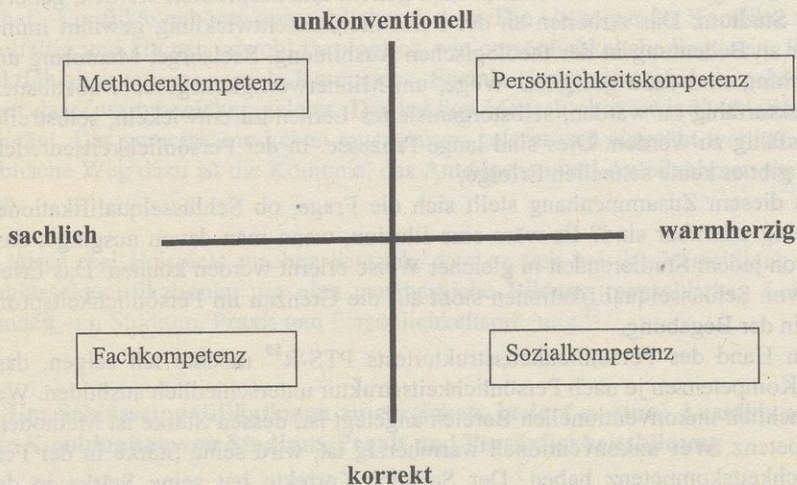
Aber auch die unterschiedlichen praktischen Einsätze (Teameinsätze, missionarische Einsätze, Kinder-, Jungschar-, Teenager- und Jugendarbeit u. a. m.), in denen Fähigkeiten und Grenzen kennen gelernt und ausprobiert werden, gehören zum Studium. Das Arbeiten an der Persönlichkeitsentwicklung gewinnt immer mehr an Bedeutung in der theologischen Ausbildung. Seelsorge, Mentoring und Coaching sind dazu geeignete Wege, um Minderwertigkeitsgefühle abzubauen, korrekturfähig zu werden, selbstorganisiertes Lernen zu entwickeln, selbstreflexionsfähig zu werden. Dies sind lange Prozesse. In der Persönlichkeitsentwicklung gibt es keine schnellen Erfolge.

In diesem Zusammenhang stellt sich die Frage, ob Schlüsselqualifikationen beliebig erlernbar sind? Es wäre eine Illusion, wenn man davon ausginge, dass sie von jedem Studierenden in gleicher Weise erlernt werden können. Das Erlernen von Schlüsselqualifikationen stößt auf die Grenzen im Persönlichkeitsprofil und in der Begabung.

An Hand des Persönlichkeitsstrukturtests PTS-R⁵⁹ möchte ich zeigen, dass sich Kompetenzen je nach Persönlichkeitsstruktur unterschiedlich ausbilden. Wer im sachlich-unkonventionellen Bereich angelegt ist, dessen Stärke ist Methodenkompetenz. Wer unkonventionell-warmherzig ist, wird seine Stärke in der Persönlichkeitskompetenz haben. Der Sachlich-Korrekte hat seine Stärke in der Fachkompetenz und der Korrekt-Warmherzige in der Sozialkompetenz. Stärken und Schwächen sollen sich aus biblischer Sicht ergänzen und nicht ausschließen. Persönlichkeitsbildung bedeutet darum, die Einmaligkeit einer Persönlichkeit herausbilden zu helfen. So wird gerade an der Persönlichkeitsstruktur deutlich, dass Teamfähigkeit, Kooperationsfähigkeit, Kommunikationsfähigkeit und Ergänzungsfähigkeit zu den Basiskompetenzen biblischer Bildung gehören.

59 Vgl. Michael Dieterich, Persönlichkeitsdiagnostik, Stuttgart 1996; ders. Der Persönlichkeits-Struktur-Test PST-R, Freudenstadt 2002.

Persönlichkeit: Tiefenstruktur



Persönlichkeitsstruktur und Kompetenzentwicklung: Die Grafik zeigt, dass sich bestimmte Kompetenzen in unterschiedlicher Weise entwickeln und nicht jeder alle Kompetenzen erlernen kann. Vielmehr gilt es zu lernen, mit Stärken und Schwächen umzugehen und den anderen als Ergänzung zu sehen.

Schlüsselqualifikationen können nicht losgelöst von der Persönlichkeit und den beruflichen Bedingungen entwickelt werden.

5. Umsetzen von Schlüsselqualifikation in der theologischen Ausbildung am Beispiel des Theologischen Seminar Adelshofen (TSA)

Ich möchte nun noch kurz darstellen, welche Schritte wir am TSA gehen, um Schlüsselqualifikationen ins Studium aufzunehmen und umzusetzen. Dies ist ein langer Prozess, der sich in mehreren Etappen vollzieht.

1. Etappe

Die erste Etappe bestand darin, dass wir ein neues Curriculum auf modularer Basis erstellten. Dieses modulare System⁶⁰ mit Credits (Semestereinheiten) und Wahlmodulen war die Voraussetzung für den weiteren Prozessverlauf.

2. Etappe

Die zweite Etappe bestand in drei Schritten. Im *ersten Schritt* ging es um die Bestimmung von Schlüsselqualifikationen. Wir führten eine qualitative Sozialforschung bei ehemaligen Studierenden durch (Pastoren bzw. Prediger, Gemeindepädagogen bzw. Gemeindediakonen, Jugendreferenten, Leiter der Arbeit unter Kindern und Missionaren).

Die Auswertung ergab ein umfassendes Spektrum von einzelnen Schlüsselqualifikationen, die wir dann in sieben Kompetenzbereiche aufteilten. Diese sieben Kompetenzbereiche sind: Leitungskompetenz, Konzeptionskompetenz, sozial-kulturelle Kompetenz, Kommunikations- und Konfliktkompetenz, Teamkompetenz, Selbstkompetenz und Lernkompetenz. Den sieben Kompetenzbereichen haben wir die zu erreichenden Schlüsselqualifikationen zugeordnet. Im *zweiten Schritt* war jeder Dozent bzw. jede Dozentin beauftragt, seine Fächer durchzugehen und sie nach diesen Kompetenzbereichen zu befragen, um dann herauszustellen, welche Schlüsselqualifikationen auf welchem Weg (methodisch-didaktisch, Leistungsnachweise etc.) damit vermittelt werden sollten. Die Fragestellung lautete: In welchem Fach kann welche Schlüsselqualifikation erreicht werden? Was muss in welchem Fach inhaltlich und methodisch verändert werden, um eine bestimmte Schlüsselqualifikation zu erreichen? In einem *dritten Schritt* ging es um die Zusammenstellung aller Fächer mit Kompetenzen, Methoden und Zeitaufwand. Auf diese Weise bekamen wir einen Gesamtüberblick und jeder Dozent war informiert, welche Schlüsselqualifikation in welchem Fach vermittelt wird.

3. Etappe

In einer dritten Etappe haben wir uns vorgenommen, die Leistungsnachweise zu standardisieren und die Evaluierung von Schlüsselqualifikation in einzelnen Fächern zu planen. Um zu prüfen, wieweit wir die angestrebten Schlüsselqualifikationen tatsächlich mit Abschluss des Studiums erreicht haben (Output-Frage, sie-

60 Ziel des modularen Systems ist es, Lehrveranstaltungen zu einem Themenkomplex zusammenzufassen und inhaltlich abzustimmen, damit sie überschaubarer und transparenter werden, und das Fach nicht in Einzelthemen zerfällt, die kaum etwas miteinander zu tun haben. In einem Modul sollen Wissensbestände aufeinander aufbauend angeordnet sein. Eine Vernetzung der Lehrinhalte wird dadurch klarer und verständlich. Inhalte werden nicht als Einzelwissen, sondern als Kompetenzorientierung in Blick auf die Berufsqualifizierung vermittelt.

he Anmerkung 53), sind wir dabei, eine umfassende Befragung der ehemaligen Studierenden durchzuführen. Ziel dieser Befragung ist es, ein klareres Anforderungsprofil zu erstellen, um Schwachstellen in der Ausbildung besser erkennen zu können. Schlüsselqualifikationen und Kompetenzprofil sollen so besser abgestimmt werden. Die empirische Herangehensweise ist notwendig, da der gesellschaftliche Wandlungsprozess den Hauptamtlichen vor ständig neue Herausforderungen stellt.⁶¹ In diesem Prozess befinden wir uns. Diese Phase nimmt einen längeren Zeitraum in Anspruch und soll gleichzeitig zur internen Qualitätssicherung des Unterrichts dienen.

4. Etappe

Parallel zu den bisher genannten Etappen, haben wir ein neues Programm zur „Förderung der Persönlichkeitsentwicklung“ aufgebaut, das inzwischen abgeschlossen ist und zum Wintersemester 2005 in Kraft tritt. Dieses Programm setzt sich im Wesentlichen aus zwei Komponenten zusammen: dem gemeinsamen Leben (für den heutigen jungen Menschen eine ungeheure Herausforderung) und der persönlichen Begleitung und Förderung. Was die Begleitung angeht, kann der Studierende zwischen Einzelmentoring, Gruppenmentoring und Seelsorge wählen. Ziel der Persönlichkeitsentwicklung ist die Förderung der geistlichen, persönlichen und sozialen Kompetenz mit entsprechenden Schlüsselqualifikationen (z. B. Umgang mit Stress, Zeiteinteilung, Gestalten von Beziehungen, Gebetsleben, persönliche Stille etc.)

5. Etappe

In einer weiteren Etappe wollen wir die Dienste und Praktika so strukturieren, dass die damit verbundenen Schlüsselqualifikationen deutlicher hervortreten und evaluiert werden können. Mit der Evaluierung und Qualitätssicherung von Schlüsselqualifikationen begeben wir uns auf ein noch unbekanntes Feld. Da die interne Evaluierung und Qualitätssicherung der Ergänzung von außen bedarf, wäre es hilfreich, wenn diese Aufgaben die Europäische Evangelikale Akkreditierungsvereinigung (EEAA) übernehmen könnte⁶², was sie zum Teil bei Ihren

61 Auch Hess, Ilg und Weingardt, a. a. O., stellten in ihrer empirischen Untersuchung die Leitfrage: Welche Kompetenzen sollen durch die Ausbildung gelehrt und gefördert werden und welche Kompetenzen werden in den Ausbildungsstätten vermittelt?, S. 73ff.

62 Die gleiche Forderung stellt auch Thomas Schirmmacher, wenn er schreibt: „Akkreditierung soll feststellen, wie und ob eine Schule gut für einen bestimmten Beruf vorbereitet. Sie ist deswegen ein wichtiges Werkzeug. Wenn aber dieser Beruf der des Pastors, des Missionars, der Missionarin oder des theologischen Mitarbeiters ist, dessen Beruf nur zu einem Teil von seinem Fachwissen abhängt, muss die Akkreditierung einbeziehen, inwieweit diese Schülerinnen und Schüler befähigt werden, zu leiten, mit Menschen umzugehen, auf

Akkreditierungsbesuchen auch schon tut⁶³. Aber dazu fehlen noch Standards, die Evaluierung und Qualitätssicherung vergleichbar und einsichtig machen.

Fazit

Bei Schlüsselqualifikationen geht es um ein „Meta-Wissen für den Umgang mit Fachwissen“⁶⁴. Wie kann Fachwissen und Erkenntnisse ein- und umgesetzt werden? Schlüsselqualifikationen ermöglichen einen multiperspektivischen Zugang zu den komplexen gesellschaftlichen Herausforderungen. Vor allem aber sollen sie dazu befähigen, unbekannte Herausforderungen und unvorhergesehenen Problemen fachgerecht zu begegnen.

Eine verantwortliche Ausbildung muss mit Entschlossenheit auf diese breite Kompetenzvermittlung ausgerichtet sein.⁶⁵ Jede Ausbildungsstätte wird sich darum fragen lassen müssen: „Rüstet unsere akademische Ausbildung wirklich Männer und Frauen für die Aufgabe aus, Menschen zu erreichen, die mehr mit ihren Herzen als mit ihren Köpfen hören – Menschen in einem postmodernen Europa und in anderen Teilen der Welt?“⁶⁶

Wilhelm Faix: The significance of key qualifications for theological education

The educational landscape of Europe has started changing. The Bologna process has become the same for higher education as what the PISA studies have become for home, pre-school and school education. It discusses primarily the need for teaching key qualifications. Key qualifications are skills and competences which help to convert specialist knowledge into practical competence. The teaching of knowledge is supplemented by a comprehensive development of competences which enables individual learning processes, holistic learning and action-oriented forms of learning. This aims at a profile of competences which enables the use of subject knowledge befitting the situation. Christian educational institutions cannot withdraw from the general educational discussion. Theological Schools also have to take up this challenge as the vocational profile of full-time ministry has

Veränderungen der Umwelt zu reagieren und geistliche Wahrheiten unserer Zeit verständlich zu machen“. Ausbilden wie Jesus und Paulus, in: Müller, Schirrmacher, a. a. O., S. 45.

63 Bisher wird bei Akkreditierungsbesuchen mehr die formale Seite der Ausbildung und die Bürokratie begutachtet.

64 Roman Döring und Hans-Joachim Müller, in: Arnol, Müller, a. a. O., S. 57 und 95.

65 Zu diesem Ergebnis kommen auch Hess, Ilg und Weingardt, aber eingegrenzt auf den Bereich der Jugendarbeit, a. a. O.

66 Gwen Henderson, a. a. O.

changed globally. Each educational institution therefore must answer the following question: Which competences should be taught and cultivated through the training course and which competences are taught at the educational institution? In order that theological education may teach the necessary key qualifications, theoretical studies, practical training and personality development must be combined and be mutually complementary. The example of the Adelshofen Theological Seminary illustrates how key qualifications can be taken up and implemented in theological education.

Buchinformation¹

Verantwortlich für folgende Gebiete:

Gesamtredaktion	Roland Gebauer	RCGebauer@t-online.de
Altes Testament	Walter Hilbrands	walter.hilbrands@nexgo.de
Neues Testament	Michael Schröder	MichaelGudrun.Schroeder@t-online.de
Systematische Theologie	Jochen Eber	jeth@afet.de
Historische Theologie	Lutz E. v. Padberg	v.Padberg-Everswinkel@t-online.de
Praktische Theologie	Helge Stadelmann	Stadelmann@fta.de

Hinweis: Eine Garantie für die Rücksendung oder Besprechung unaufgefordert zugesandter Rezensionsexemplare kann nicht übernommen werden.

Altes Testament

1. Einführungen, exegetische Methode, Hilfsmittel

Page H. Kelley, Daniel S. Mynatt, Timothy G. Crawford: *Die Masora der Biblia Hebraica Stuttgartensia. Einführung und kommentiertes Glossar*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2003, kt., 240 S., € 19,–

Den Autoren, dem Übersetzer (Martin Rösel) und der Deutschen Bibelgesellschaft zu großem Dank verpflichtet sind alle ernsthaft mit der hebräischen Bibel Beschäftigten für diese wertvolle Publikation, die eine wichtige Lücke in der Reihe im Grunde unverzichtbarer Hilfsmittel schließt.

Während es für die Bereiche von Textforschung, Wortschatz und Grammatik schon länger qualitativ hoch stehende Nachschlagewerke gibt, fehlte für den Bereich der Masora bisher etwas Entsprechendes. Wer sich mit den masoretischen Beigaben an Rand und Ende biblischer Bücher auseinander setzen wollte, musste sich die relevanten Informationen mühsam aus einer Mehrzahl von Werken zusammensuchen. Dazu kam, dass diese Suche nicht selten ohne zufrieden stellendes Ergebnis blieb. Manche Angaben erschienen unvollständig oder sie erwiesen sich als unverständlich, weil sie perfekte Lateinkenntnisse voraussetzten bzw. für

1 Die mit einem Asteriskus versehenen Werke werden voraussichtlich im nächsten Jahrbuch JETH 20 (2006) rezensiert.

Leser bestimmt waren, die mit der Welt der Masora bereits vertraut waren. Den meisten blieb nichts anderes übrig – so unbefriedigend dies auch sein mochte –, diesen (häufig auch unterschätzten) Teil der Grundtextüberlieferung auszublen- den. Man musste darauf hoffen, dass sich eines Tages Spezialisten dazu aufrufen würden, ein Werk zu publizieren, das umfassend, zuverlässig und verstehbar in die Materie einführt und die relevanten Fakten für die am hebräischen Alten Testament Arbeitenden zugänglich macht.

Der amerikanische Masora-Spezialist Page H. Kelley († 1997) hat sich zusammen mit seinen Schülern Daniel S. Mynatt und Timothy G. Crawford dazu aufgerafft und ein Werk mit exakt diesen Qualitätsmerkmalen geschaffen, auf vorbildliche Weise wissenschaftliche Gründlichkeit mit „Benutzerfreundlichkeit“ (für Anfänger wie Fortgeschrittene) kombinierend. Nachdem 1998 das englischsprachige Original bei Eerdmans erschienen ist (*The Masorah of Biblia Hebraica Stuttgartensia. Introduction and Annotated Glossary*), liegt nun, von Martin Rösel fachmännisch übersetzt (sowie geringfügig angepasst, erweitert und verbessert), erfreulicherweise auch eine deutschsprachige Version vor.

Das Werk besteht aus fünf Kapiteln, wobei das fünfte rund die Hälfte der Seiten ausmacht: Kapitel 1: Einführung (Was ist die Masora? Warum lohnt das Studium der Masora? Grundlegende Arbeitsmaterialien; Grundlagen [„Mp“, *Qere/Ketiv*]); Kapitel 2: Die Geschichte der Masora (die verschiedenen Traditionen, Familie Ben Ascher usw.); Kapitel 3: Der protomasoretische Text (u.a. *puncta extraordinaria*; umgekehrtes Nun); Kapitel 4: Die Arbeit mit masoretischen Anmerkungen (u.a. mit einer ganzen Reihe von Musteranalysen der Masora konkreter Einzelstellen mit detaillierter Erklärung; hier hat M. Rösel eine Musteranalyse einer Manuskriptseite des Leningradensis ergänzt); Kapitel 5: Glossar masoretischer Termini (die in der Masora erscheinenden Ausdrücke werden erklärt und deren Funktion anhand von konkreten Beispielen erläutert). Ein hervorragendes Literaturverzeichnis und ein Stellenregister schließen das Ganze ab (ein Sachregister fehlt leider).

Jeder ernsthaft mit dem hebräischen Grundtext Beschäftigte (sei dies mit der BHS oder der neuen BHQ) sollte dieses inhaltlich wie stilistisch ansprechende Werk studieren und stets in Reichweite haben.

Heinrich von Siebenthal

Christof Hardmeier, Eep Talstra, Alan Groves (Hg.): *Stuttgarter elektronische Studienbibel*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft; Nederlands Bijbelgenootschap, 2004, CD-Rom + Handbuch, 119 S., € 240,–

Den Herausgebern der Stuttgarter Elektronischen Studienbibel (SESB) ist ein großer Wurf gelungen. Jahrelang als „Quest 2“ angekündigt und von vielen sehn-

lichst erwartet, enttäuscht das neue Bibelprogramm nicht. Es genügt wissenschaftlichen Ansprüchen, wird aber auch allen an den biblischen Sprachen Interessierten von großem Nutzen sein. Ich selbst benutze SESB oder das vergleichbare Bibelprogramm BibleWorks fast jeden Tag, entdecke ständig neue Möglichkeiten und lerne die Bibeltexte dadurch besser verstehen. Aufgrund der weiten Verbreitung von BibleWorks seien an dieser Stelle einige Vergleiche der beiden Programme erlaubt.

Zum ersten Mal steht nun mit SESB unter deutscher Benutzeroberfläche ein professionelles Bibelprogramm (auf Basis der Libronix-Software) mit den kritischen Textausgaben und eigens erstellten Wörterbüchern zur Verfügung. Alle bibelsprachlichen Wörter sind morphologisch und lexikalisch analysiert worden, wobei für das Alte Testament auf die WIVU-Datenbanken von Eep Talstra zurückgegriffen wurde, für das Neue Testament auf das Gramcord-Institut und für die Septuaginta auf CCAT.

Die SESB bietet also

- die bewährten Standardausgaben der Deutschen Bibelgesellschaft für die hebräische und griechische Bibel mit jeweiligem kritischem Apparat
- die alten Übersetzungen (LXX und Vulgata)
- morphologische Schlüssel zu AT, NT und LXX
- kleine deutsche Wörterbücher zu den alten Sprachen (zum AT noch knapper als Fohrer, zum NT Preuschen vergleichbar; zwei umfangreichere englische Wörterbücher zu NT und LXX)
- moderne Bibelübersetzungen (deutsch: Luther 84, Gute Nachricht Bibel, Einheitsübersetzung, rev. Elberfelder, Buber-Rosenzweig; englisch: NRSV, NIV; eine dänische sowie je drei französische und niederländische Übersetzungen)
- eine intelligente Computerkonkordanz, die die Suche nach Lexemen, spezifischen Wortformen und eine linguistische Suche ermöglicht.

Besonders hervorzuheben ist die Verwendung der leistungsstarken Bibelsoftware Libronix, die Professionalität und Benutzerkomfort garantiert.

Für den Anfänger ist das wichtigste Hilfsmittel das Startfenster, mit dem man Bibeltexte aufschlagen, die Bibelausgabe wählen und in den Datenbanken suchen kann. Hier kann man bestimmte Textausgaben wählen und dann in der Parallelanzeige synchron betrachten (z.B. Urtextausgaben mit Übersetzungen), seien es Einzelverse oder längere Abschnitte, die sogar versgenau definiert werden können. Bei der Vulgata wird dabei die unterschiedlich Zählung der Psalmen berücksichtigt, zudem werden beide Vulgataversionen des Psalters angezeigt. Es ist aber auch möglich Fenster mit unterschiedlichen Textausgaben zu synchronisieren, sodass automatisch überall dieselbe Bibelstelle angegeben wird. Angenehm ist, dass beim Eingeben einer Bibelstelle die verschiedensten Abkürzungen verwendet werden können; auch spielt die Interpunktion bei den Versangaben keine Rolle.

Der Suchbereich lässt sich eingrenzen auf Verse, Abschnitte, Kapitel oder Bücher. Gegenüber BibleWorks kann man die Suche zum Beispiel auf alle Asaph-Psalmen beschränken. Die im Vorfeld verheißene Suche nach Sätzen und Satztypen ist (noch) nicht realisiert; E. Talstra verheißt aber für spätere Upgrades von SESB linguistische Suchmöglichkeiten auf Satzebene und für komplexere Satzgefüge (S. 27.29.31). In begrenztem Umfang steht die Phrasen- und Satzsuche für die Bücher Genesis bis 2. Könige zur Verfügung.

Ein weiterer Vorzug gegenüber BibleWorks ist, dass man in SESB sogar in mehreren Textausgaben gleichzeitig suchen kann. Innerhalb eines Bibeltextes sind zahlreiche Suchmöglichkeiten über das Kontextmenü aufrufbar (mit rechtem Mausklick). Hier findet sich auch die detaillierte morphologische Bestimmung für die hebräischen/aramäischen und griechischen Texte; zudem werden am unteren Bildschirmrand automatisch die wesentlichen morphologischen Angaben zu dem Wort eingeblendet, über dem der Mauszeiger sich befindet. Über Symbole in der Taskleiste lässt sich die Eingabesprache auf Hebräisch oder Griechisch umschalten, die Tastaturbelegung anzeigen oder lassen sich Texte in andere Textverarbeitungsprogramme exportieren.

Sehr benutzerfreundlich ist, dass Querverweise für den textkritischen Apparat, für Anmerkungen und Parallelstellen farblich hervorgehoben sind und mit einem Pop-up-Fenster eingeblendet werden, wenn man den Mauszeiger darüber hält. Man kann diese Zeichen auch aus dem Bibeltext ausblenden oder die jeweiligen Anmerkungen in einem separaten Fenster lesen. Entsprechend können auch andere Querverweise wie Anmerkungen und Parallelstellen leicht verfolgt werden. Eine integrierte „Synopsis paralleler Überlieferungen“ von Jeffrey Glen Jackson hat bereits alle unzweideutig synoptischen Texte aus dem Alten Testament (Gen/Ri; Chr; Ps; Propheten) und aus Judas/2 Petrus übersichtlich aufbereitet. Der Übersicht über die Evangelien liegen die Stellenangaben aus Alands Synopsis Quattuor Evangeliorum (15. Aufl. Stuttgart, 1996) zugrunde. Zum Alten Testament finden sich zudem Zeitleisten für den Zeitraum von 931–540 v. Chr., in die alle biblischen Jahresangaben aus dieser Zeit eingeordnet werden (auch aus den Propheten). Diese Übersicht basiert weitgehend auf dem Werke von E. R. Thiele, *The Mysterious Numbers of the Hebrew Kings* (Grand Rapids, 1983), was vor allem konservative Leser freuen wird.

Textstellen können mit Lesezeichen markiert und eigene Anmerkungen hinzugefügt werden. Bei der hebräischen und griechischen Tastaturbelegung kann jeweils zwischen Libronix und Windows gewählt werden. Unschön ist, dass in der Anzeige hebräische Präfixe (Artikel, Präpositionen, *waw*) beim Zeilenumbruch abgetrennt werden.

Die eigentliche Anleitung im Handbuch (S. 33–75) ist gut verständlich und mit vielen Abbildungen versehen, hinzu kommt die umfassende online-Hilfe. Dennoch wird man sich, wie bei jedem anderen komplexen Programm auch, zu Beginn Zeit nehmen müssen, um sich mit der Programmoberfläche und den

Möglichkeiten vertraut zu machen und die persönlichen Voreinstellungen vorzunehmen (Bildschirmaufteilung, bevorzugte Textausgaben auswählen und auf der lokalen Festplatte speichern usw.).

Gegenüber BibleWorks bietet SESB etliche Vorteile (deutsche Benutzeroberfläche, Integrierung des textkritischen Apparats, linguistische Suchmöglichkeiten, Textausgaben der Deutschen Bibelgesellschaft, zu denen jeweils die Seite der Druckausgabe angegeben wird). Dafür kann BibleWorks mit anderen, praktischen Vorzügen aufwarten, die in SESB (noch?) nicht zur Verfügung stehen (bequeme und praktische Handhabung über die *command line*, die damit verbundene fantastische Geschwindigkeit, Suchmöglichkeiten auch bei komplexen Fragen, einführende Videos, große Anzahl von internationalen Übersetzungen, zahlreiche integrierte Hilfsmittel und Nachschlagewerke). Besonders die Suchoptionen sind in BibleWorks weit komfortabler und führen auch komplexe Suchbefehle mit sich ständig ändernden Vorgaben schnell und bequem aus. In diesem wichtigen Bereich bleibt BibleWorks nach wie vor unentbehrlich.

Auf der Grundlage von Libronix lassen sich gegen Aufpreis Zusatzmodule in SESB einfügen, sodass zum Beispiel der komplette Liddell-Scott (Greek-English Lexicon) oder weitere Textausgaben benutzt werden können. Hier tut sich ein weites Feld auf. Dafür kann man für BibleWorks zusätzlich Köhler-Baumgartner (HALAT) und anderes erwerben.

Alles in allem ein großes Paket an wissenschaftlichen Bibeltextausgaben mit etlichen Bibelübersetzungen und nützlichen Hilfsmitteln unter einer schönen Bildschirmoberfläche. Leicht können Bibeltexte, Übersetzungen und sogar die textkritischen Anmerkungen ausgeschnitten und in andere Textverarbeitungssysteme kopiert werden. Die Texte sind benutzerfreundlich aufbereitet und miteinander verzahnt und können mittels verschiedener Suchmöglichkeiten erschlossen werden. Dieses Programm vermag die Freude an der Bibel und den Bibelsprachen (wieder) zu wecken.

Walter Hilbrands

Weitere Literatur:

- Uwe Becker: *Exegese des Alten Testaments*, UTB 2664, Tübingen: Mohr, 2005, Pb., 200 S., € 15,-
- Carl Brockelmann: *Hebräische Syntax*, 2. Aufl., Neukirchen: Neukirchener, 2004, Pb., XV+215 S., € 34,-
- Gordon Fee, Douglas Stuart: *Effektives Bibelstudium. Die Bibel verstehen und auslegen*, 5. Aufl., Gießen: Brunnen; Asslar: ICI, 2005, Pb., 330 S., € 19,95
- Wilhelm Gesenius: *Hebräisches und Aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament*, hg. von Rudolf Meyer, Herbert Donner, 3. Lfg. (ב-ה), 18. Aufl., Berlin: Springer, 2005, geb., XII + 519–766 S., € 176,64

- *Christopf Hardmeier: *Textwelten der Bibel entdecken. Grundlagen und Verfahren einer textpragmatischen Literaturwissenschaft der Bibel*, Textpragmatische Studien zur Hebräischen Bibel, Band 1/2, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2004, kt., 386 S., € 69,–
- *Ernst Jenni: *Studien zur Sprachwelt des Alten Testaments*, Bd. 2, hg. von Hans-Peter Mathys, Berlin, Köln: Kohlhammer, 2005, geb., 224 S., € 40,70
- Douglas A. Knight (Hg.): *Methods in Biblical Interpretation. Excerpted from the Dictionary of Biblical Interpretation*, Nashville/TN: Abingdon, 2005, Pb., XXVI + 405 S., US \$ 40.00
- Diethelm Michel: *Grundlegung einer hebräischen Syntax, Bd. 2: Der hebräische Nominalsatz*, hg. von Achim Behrens, Neukirchen: Neukirchener, 2004, Pb., 260 S., € 34,–
- Udo Rütterswörden (Hg.): *Martin Noth – aus der Sicht der heutigen Forschung*, BThSt 58, Neukirchen: Neukirchener, 2004, Pb., 100 S., € 19,90
- Adrian Schenker u.a. (Hg.): *Biblia Hebraica Quinta, Bd. 18: General Introduction and Megilloth*, Stuttgart: Deutsche Bibelgesellschaft, 2004, geb., 368 S., € 49,–
- Dirk Schwiderski (Hg.): *Die alt- und reichsaramäischen Inschriften / The Old and Imperial Aramaic Inscriptions, Bd. 2: Texte, Bibliographie, Appendices, Fontes et Subsidia ad Bibliam pertinentes 2*, Berlin, New York: de Gruyter, 2004, geb., XXVI + 445 S., € 128,–
- Gerhard Tauberschmidt: *Secondary Parallelism. A Study of Translation Technique in LXX Proverbs*, SBL Academia Biblica 15, Leiden: Brill, 2004, geb., XVIII + 254 S., € 84,–

2. Archäologie, Geschichte Israels, Umwelt

John D. Currid: *Doing Archaeology in the Land of the Bible. A Basic Guide*, Grand Rapids/MI: Baker Books, 1999, kt., 128 S., € 11,50

Der Autor lehrte Archäologie in Amerika und Israel und war aktiv an Grabungen in Karthago, Tell el-Hesi, Bethsaida und Lahav beteiligt. Er möchte durch dieses Buch dem Leser die Archäologie im Land Israel und die damit verbundenen Modi einer archäologischen Grabung erklären. Es ist kein Buch für den Fachmann, sondern für den Laien, der an biblischer Archäologie interessiert ist. Darüber hinaus möchte dieses Buch den Leser ermutigen nach Israel zu reisen und an Grabungen teilzunehmen.

Der Inhalt des Buches wird in zehn Kapiteln dargestellt, erklärt und illustriert. Im ersten Kapitel wird der Frage nachgegangen: Was ist Archäologie? Das zweite Kapitel gibt einen sehr kurzen Abriss der Geschichte der Archäologie in Paläs-

tina. Im dritten Kapitel wird der Aufbau der Tells geschildert und die Schwierigkeiten, mit denen man bei einer Grabung auf einem Tell zu rechnen hat. Die Oberflächenarchäologie durch Flurbegehung wird im vierten Kapitel erläutert. Kapitel fünf beschäftigt sich mit den Möglichkeiten und Schwierigkeiten der Ort-Identifikation. In Kapitel sechs wird geschildert, wie man bei einer Ausgrabung vorgeht. Keramik-Typologie und Datierung wird in Kapitel sieben erörtert. Kapitel acht beschreibt die einzelnen Gebäudetypen in den archäologischen Zeitaltern, angefangen beim Haus, dann die Tempel und öffentlichen Gebäude, sowie Befestigungsanlagen. Im neunten Kapitel findet man Ausführungen zu Kleinfunden aus Metall, Stein, Knochen, Holz und Glas. Im letzten Kapitel werden die verschiedenen Aspekte einer archäologischen Grabung anhand von Bethsaida erläutert. Jedes Kapitel schließt mit einer kurzen, aber brauchbaren Bibliographie. Das Buch schließt mit Endnoten zu den einzelnen Kapiteln und mit einem allgemeinen Index.

Man kann das Buch gut lesen und es bietet eine recht brauchbare rudimentäre Einleitung in die Biblische Archäologie. Manches hätte man sich etwas ausführlicher gewünscht, wie zum Beispiel die Ausführungen über die Methoden der Ausgrabung, speziell wie die einzelnen Funde dokumentiert werden. Hierzu geben die Ausführungen von V. Fritz, Einführung in die Biblische Archäologie, Darmstadt 1985, S. 49ff, mehr Information. Auch die Darstellung der heute angewandten unterschiedlichen Datierungsmethoden kann nicht zufrieden stellen. Außer den Grundsätzen der Keramik-Typologie und eine nicht befriedigende Vorstellung der Neutronen-Aktivierungs-Analyse (NAA) erfährt der Leser so gut wie nichts. Wer sich etwas über die naturwissenschaftlichen Untersuchungen der Funde informieren möchte, sollte zu D. Vieweger, Archäologie der biblischen Welt, Göttingen 2003 greifen. Dort findet man nicht nur gute Ausführungen zu den klassischen Datierungsmethoden, sondern auch gute Erklärungen über die Dendrochronologie, die Radiokarbonmethode (C^{14}), die Thermolumineszenz, den Archäomagnetismus, die Obsidiandatierung, die Pollendatierung, die Osteoarchäologie und anderes.

Insgesamt gibt Currid einen Überblick der biblischen Archäologie für Laien. Den Schwerpunkt hat er offensichtlich auf die Ort-Identifizierung, die äußere Form der Gebäude und die archäologische Methodik gelegt. Allerdings kommt dieser letzte Punkt wesentlich zu kurz. Ob der interessierte Laie die Ausführungen für ausreichend hält, hängt wohl auch davon ab, wie stark sein Interesse an den einzelnen Gebieten der Archäologie ist.

Helmuth Pehlke

Dieter Vieweger: *Archäologie der biblischen Welt*, UTB 2394, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, kt., 480 S., 350 Abb., € 29,90;
 Ders.: *Wenn Steine reden. Archäologie in Palästina*, Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, geb., 480 S., 296 Abb., € 39,90

Die beiden Ausgaben des gleichen Buches sind fast identisch. Der neue Titel gibt den Inhalt treffender wieder, da von der biblischen Welt nur das Siedlungsgebiet Israels und angrenzende Gebiete behandelt werden und die behandelte Zeit bis heute reicht. Da im Buchinneren keine entsprechende Überarbeitung vorgenommen wurde, wird dort weiterhin der alte Buchtitel angeführt (S. 17). Das Buch gliedert sich nach der Einleitung in einen neunfach unterteilten Hauptteil (S. 19–376), der jeweils durch eine Frage eingeleitet wird, und verschiedene Anhänge. Zu diesen gehören eine ausführliche Auflistung chronologischer Daten Palästinas und seiner Umwelt von den Anfängen bis ins Jahr 2000 n. Chr. (S. 377–410), Angaben zu Transkription, Wortschatz für Ausgrabungen in Deutsch, Arabisch und Ivrit sowie ein Glossar, Literaturangaben, Abkürzungen und Sigla, Index und Bildnachweis.

Die Kapitel drei bis acht stellen die Arbeitsweise Biblischer Archäologie vor. Dazu wird in die Landeskunde Palästinas eingeführt (S. 77–86), die archäologischen Quellen systematisiert (S. 87–106) und die Methoden der Archäologie (S. 107–150), der Ausgrabung im Speziellen (S. 151–174) und der Datierung vorgestellt (S. 175–218). Darauf folgt eine Beschreibung der Umwelt (S. 219–276), zu der neben Geologie, Bodenarten, Flora, Fauna etc. auch die Religion gerechnet wird. Den Abschluss des Hauptteils bildet die exemplarische Anwendung auf neun verschiedene Siedlungen, die in chronologischer Abfolge für einzelne Epochen herangezogen werden (S. 277–376). Obwohl dieses Kapitel für eine Kulturgeschichte Palästinas zu kurz ist, wird ein Einstieg in die einzelnen Epochen geboten und zwar vom Neolithikum bis zur Omayyadenzeit. Dabei wird in die ausgewählten Orte kurz und treffend eingeführt. Bei der Auswahl der Orte fühlte sich der Rezensent an seinen eigenen Lehrkurs erinnert, der weitgehend zu den gleichen bekannten und weniger bekannten Orten führte.

Vieweger unterscheidet vier Modelle der Archäologie, nämlich das Affirmationsmodell zur Bestätigung der Bibeltexte, das Ancilla-Modell, in der die Archäologie als Hilfswissenschaft der Exegese „antwortendes“ Material liefert, das Distinktionsmodell, in dem Biblische Archäologie und Exegese „nach Methoden und Inhalten streng getrennt und nur bei Sachnotwendigkeit aufeinander bezogen“ werden, und das Kooperationsmodell, in welchem Archäologie als eine eigenständige Wissenschaft gesehen wird, die „in einem bestimmten räumlichen und zeitlichen Ausschnitt eine besondere Affinität zur Bibel aufweist“ (S. 47).

Vieweger vertritt das Kooperationsmodell. Dieses setzt er im Aufbau des Buches um, welches in den ersten beiden Kapiteln das Verhältnis von Archäologie und Bibel sowie das Forschungsfeld der Archäologie absteckt. Dieses wird sehr

weit gefasst und reicht von einem Abriss der Evolutionstheorie des Menschen zu den Anfängen neuzeitlicher Archäologie im Allgemeinen und besonders im Nahen Osten. Biblische Archäologie steht im Kontext anderer archäologischer Disziplinen und im vermittelnden Gespräch mit der Exegese. Das Kooperationsmodell führt dazu, dass der Leser sich ein profundes archäologisches Grundwissen aneignet, von dem aus er Bezüge erstellen kann. Dazu sind die reichhaltigen Abbildungen (Fotos, Zeichnungen, Graphiken) von großem Nutzen.

Kleinere Fehler, wie das Ende der FBII in 26500 statt 2650 (Abb. 224), sollten korrigiert werden. Auch wäre es wünschenswert noch mehr darauf zu achten, gesicherte und vermutete Ergebnisse zu unterscheiden (z.B.: Ist die Identifikation des Doppeltempels und des Heiligen Bezirks in Arad gesichert?).

Vieweger bietet kompetent eine Einführung in die Methoden der Archäologie und ihrer Anwendung auf Palästina, die für die nächsten Jahre als einführendes Standardwerk gelten dürfte.

Stefan Fischer

Iain W. Provan, V. Philips Long, Tremper Longman III: *A Biblical History of Israel*, Louisville/KY; London: Westminster John Knox Press, 2003, kt., XIV + 426 S., \$ 24,95

I. Provan, Professor für Biblische Studien am Regent College, Vancouver, V. P. Long, Professor für Altes Testament am Regent College, und T. Longman III, Professor für Biblische Studien am Westmont College, Santa Barbara, legen mit diesem Werk ein fundiertes und kluges Werk zur Geschichte Israels vor. Auf den ersten rund 100 Seiten des Buches legen Provan (Kap. 1–3.5) und Long (Kap. 4) die inhaltlichen und methodischen Grundlagen für ihre Arbeit und bieten gleichzeitig eine kritische Auseinandersetzung mit den zur Zeit die Wissenschaft bestimmenden Sichtweisen, welche die Möglichkeiten einer Beschreibung der Geschichte Israels mit dem Alten Testament als wesentlicher Quelle verneinen. Diese „minimalistischen“ Positionen werden dabei auch in die westliche Geistesgeschichte eingeordnet.

Die Verfasser gestehen den biblischen Berichten eine grundsätzliche Glaubwürdigkeit zu. Nach ihrer Meinung ist das biblische Zeugnis der Geschichtsergebnisse eine historische Quelle und die Darstellung der Geschichte Israels in dieser Quelle ist vertrauenswürdig. Die wesentlichen Argumentationslinien sind folgende: Alle Zeugnisse vergangener Ereignisse sind ideologisch; es gibt keine neutralen Quellen. Sowohl archäologische Funde sind nicht per se neutral, sondern bedürfen der Interpretation durch den Forscher, als auch außerbiblische Texte ebenso ideologisch gefärbt sind, wie dies bei biblischen Texten der Fall ist. Die Vertrauenswürdigkeit eines historischen Berichtes kann nicht allein deshalb

in Zweifel gezogen werden, weil er in einen ideologischen Rahmen eingebettet ist; dies gilt auch für biblische Berichte. Weiter wird begründet dargelegt, dass die Tatsache einer Abfassung eines Geschichtsberichtes auch einige Zeit nach dem berichteten Ereignis kein Grund dafür sein kann, die Vertrauenswürdigkeit der Darstellung in Zweifel zu ziehen. Ebenso wird weiter ausgeführt, dass in der Forschung häufig eine literarisch kunstvolle Darstellung mit einer fiktionalen Darstellung gleichgesetzt wird. Die Verfasser hingegen plädieren dafür, die biblischen Berichte zunächst mit ihren literarischen Eigenarten wahrzunehmen, um auf diesem Weg ihren Wert als historisches Zeugnis zu erkennen.

Wenn auch außerbiblische Quellen und die Ergebnisse der archäologischen, anthropologischen und soziologischen Forschungen ernst genommen werden müssen, so sind diese doch am Rahmen und Kontext des Alten Testaments zu messen und zu interpretieren, denn dieses ist als die wichtigste Quelle zur Vergangenheit Israels anzusehen. Die Verfasser fordern und führen hinreichende Gründe an, für eine Darstellung der Geschichte Israels das biblische Zeugnis grundsätzlich ernst zu nehmen. Andere, außerbiblische Quellen sind dem Alten Testament nicht vorzuziehen. „Our knowledge of the past is dependent on testimony. This being the case, and biblical testimony being the major testimony about Israel's past that we possess, to marginalize biblical testimony in any modern attempt to recount the history of Israel must be folly. Considering that testimony along with other testimonies should be considered perfectly rational. It should be considered irrational, however, to give epistemological privilege to these other testimonies, even to the extent of ignoring biblical testimony altogether“ (S. 73).

Im zweiten Teil des Buches werden auf etwa 200 Seiten die einzelnen Epochen der Geschichte Israels beschrieben; es sind dies die Patriarchenzeit und der Exodus (Longman), die Landnahme, die frühe Monarchie unter Saul und David (Long), die Zeit Salomos, das geteilte Reich (Provan) und die Zeit des Exils und danach (Longman). Jedem der Kapitel steht eine Zusammenfassung der Quellen, sowohl der biblischen als auch der außerbiblischen, voran. Die einzelnen Ergebnisse zu den verschiedenen Epochen hier wiederzugeben würde den Rahmen einer Rezension sprengen. Erwähnt sei nur dies: Die Autoren gehen grundsätzlich davon aus, dass die literarischen und materiellen Evidenzen so begriffen werden können, dass sie den biblischen Text stützen. Sehr sorgfältig wird hier versucht, das Zeugnis des biblischen Textes mit anderen archäologischen Funden in Einklang zu bringen. Das Buch Chronik wird als wertvolle historische Quelle angesehen, nicht allein als ideologischer Text.

Das gut lesbare, flüssig geschriebene Buch enthält viel Text je Seite, aber keinerlei Abbildungen oder Karten. Die Endnoten (ab S. 305) enthalten eine Fülle von Literaturhinweisen und weiterführende Diskussionen. Das Buch bietet keine separate Bibliographie, wohl aber ein Register der zitierten Autoren, versehen jeweils nur mit der Angabe des Titels des zitierten Buches bzw. Aufsatzes und

der Seitenzahl. Weiter werden ein Bibelstellen- und ein Themenregister geboten. Es ist dem Rezensenten eine große Freude, ein Buch empfehlen zu können, in welchem der biblische Text als ein auch in Bezug auf die Geschichte Israels verlässliches historisches Dokument beschrieben wird.

Jens Pracht

Edwin M. Yamauchi: *Africa and the Bible*, Grand Rapids/Mi: Baker Academic, 2004, geb., 297 S., \$ 26,99

Wenn Afrika oftmals als vergessener Kontinent bezeichnet wird, so gilt dies nicht zuletzt auch für die theologische Wissenschaft, in welcher Kultur und Geschichte Afrikas, abgesehen von Ägypten, selten Thema bei der Behandlung der historischen Umwelt des Alten und Neuen Testaments sind. Afrika rückt heute nur dort in den Vordergrund, wo neuere afrozentrische Studien, überspitzt gesagt, für Mose, Jesus und andere eine afrikanische Herkunft reklamieren, dabei aber zumeist das vorhandene historische Material beinahe gänzlich ignorieren. Mit diesem Buch unternimmt Edwin M. Yamauchi, Professor für Geschichte an der Miami University, Ohio, und Verfasser des Buches „*Persia and the Bible*“, den gelungenen Versuch, Afrika wieder neu ins Blickfeld zu rücken. Er untersucht die biblischen Texte, welche einen Bezug zu Afrika enthalten, sowie ihren historischen und archäologischen Hintergrund; er verfolgt dabei auch die Wirkungsgeschichte früherer Auslegungen und Fehlinterpretationen und prüft neuere Theorien auf ihre sachliche Richtigkeit.

Das erste Kapitel des Buches behandelt den Fluch Noahs über Hams Sohn Kanaan (Gen 9,25), insbesondere hinsichtlich der Interpretationsgeschichte des Textes bei Juden und Muslimen, in Europa und Nordamerika, hier auch bei den Mormonen, und unter der Fragestellung, wie dieser Text fälschlicherweise zur Rechtfertigung von Sklaverei und Benachteiligung der Schwarzen gebraucht werden konnte. Im zweiten Kapitel wird die Frage nach der Herkunft der zweiten, kuschitischen Frau des Mose (Ex 2,21) diskutiert. Yamauchi belegt die Möglichkeit ihrer Herkunft aus Kusch bzw. Nubien, einer Gegend des heutigen Sudan, und beschreibt die Beziehungen zwischen Ägypten und Nubien. Im folgenden Kapitel behandelt er die Verbindungslinien, die der biblische Text für Salomos Zeit nach Afrika zieht, dies betrifft insbesondere die Lokalisation von Ophir und Saba. Letzteres ist ihm dann Anlass, auch die Geschichte der Christianisierung Äthiopiens, bis einschließlich des Kultes der Rastafarier, zu skizzieren. Der in 2 Kön 19,9; Jes 37,9 genannte Kuschiter Tirhaka ist Thema des nächsten Kapitels, er wird mit dem Pharao Taharka der 25. (nubischen) Dynastie in Ägypten identifiziert. Diese Dynastie, in deren Zeit auch die assyrischen Eroberungszüge fallen, wird in ihrer großen Bedeutung, nicht zuletzt auch für Israel, dargestellt.

Ebenso wird dann für weitere im Alten Testament erwähnte Personen eine mögliche Herkunft aus Kusch untersucht, so für den Boten Joabs (2 Sam 18,21), für Jehudi und Ebed-Melech (Jer 36,14; 38,7), für Zefanja (Zef 1,1) und andere. Die Kapitel fünf und sechs befassen sich mit dem antiken Königreich Meroe (650 v. Chr. – 350 n. Chr.), im heutigen Sudan gelegen. Es wird begründet, dass der „äthiopische“ Eunuch (Apg 8) aus Meroe kam, der Begriff Kandake ist als Bezeichnung der Königinmutter in Meroe zu verstehen. Ebenso werden hier wiederum die Linien bis in die moderne Zeit gezogen und dabei die Geschichte des Christentums in Nubien und dem Sudan behandelt. Weiter beschäftigt sich Yamauchi im siebten Kapitel mit Kyrene, dem Ort sowohl einer griechischen Kolonie als auch einer jüdischen Gemeinde in Libyen. Kyrene wird als Herkunftsort einer Reihe von Personen und Gruppen im Neuen Testament erwähnt, so für den Kreuzträger Simon von Kyrene (Mk 15,21 par), für Pilger beim Pfingstfest (Apg 2,10) und weitere (Apg 6,9; 11,20; 13,1).

Im letzten Kapitel sowie in einem kurzen Appendix zu Martin Bernals Werk „Black Athena“, das den Ursprung der griechischen Kultur in Afrika sehen will, folgt eine Auseinandersetzung mit der afrozentrischen Bibelauslegung. Diese Problematik scheint mir vorläufig ein mehr nordamerikanisches bzw. afroamerikanisches Thema zu sein; viele der Positionen, gegen die Yamauchi hier schreibt, werden im deutschsprachigen Raum kaum vertreten. Yamauchi hinterfragt in seiner Auseinandersetzung sowohl die jahrhundertlang scheinbar selbstverständlich eurozentrische Theologie, als er auch, immer respektvoll, die Schwächen und Problematiken der neueren afrozentrischen Ansätze zu kritisieren weiß. Hierbei ist dieses Buch auch eine Anleitung zum versachlichenden Umgang mit der Konfusion, welche die postmoderne „political correctness“ verursachen kann (so E. H. Merrill im Klappentext). Zu Recht weist Yamauchi den Leser darauf hin, dass er sich immer wieder seiner kulturellen und letztlich auch rassistischen Voreingenommenheit, die er an auszulegende Texte heranträgt, bewusst zu werden hat.

Es sind objektiv betrachtet nicht so viele Bezüge, die die Bibel zu Afrika aufweist. Daher ließen sich die für das Verständnis der biblischen Textstellen relevanten Ergebnisse sicher kürzer darstellen, an manchen Stellen scheint der biblische Text auch Stichwortgeber für einen langen Exkurs zu sein, so zur detaillierten Darstellung der 25. Dynastie Ägyptens und zur ohne Zweifel fundiert beschriebenen Geschichte des Königreiches Meroe. Durch die Aufnahme einiger schon zuvor publizierter Aufsätze in diesen Band ergeben sich manche Dopplungen in der Darstellung. Das Buch enthält eine große Anzahl an Karten und Abbildungen, eine sehr ausführliche Bibliographie (über 40 Seiten) sowie jeweils ein Bibelstellen-, Autoren- und Sachregister. Yamauchi schreibt engagiert und sachkundig, zuweilen kurzweilig, dabei immer verständlich. Das Buch dient dazu, den nord- und nordostafrikanischen Hintergrund biblischer Personen und Ortsnamen kennen zu lernen und den Blick für die Relevanz Afrikas als Teil der

Umwelt von Altem und Neuem Testament zu schärfen. Um dieses Buch mit Freude zu lesen ist zum einen ein Interesse an Geschichte und Archäologie erforderlich, zum anderen muss man bereit sein, den großen Linien zu folgen, die Yamauchi in diesem Buch zieht. In jedem Fall aber ist das Buch in der Lage, dem Vergessen Afrikas in der theologischen Wissenschaft entgegenzuwirken.

Jens Pracht

Weitere Literatur:

Andrew G. Vaughn, Ann E. Killebrew (Hg.): *Jerusalem in Bible and Archaeology. The First Temple Period*, Symposium Series SBL 18, Atlanta/GA: SBL, 2003, Pb., XIII + 510 S., US \$ 49.95

Craig Bartholomew, Stephen Evans u.a. (Hg.): *Behind the Text. History and Biblical Interpretation*. Scripture and Hermeneutics Series 4, Grand Rapids/MI: Zondervan, Paternoster, 2003, Hb., 574 S., US \$ 34.99

*Jens Bruun Kofoed: *Text and History. Historiography and the Study of the Biblical Text*, Diss., Winona Lake/IN: Eisenbrauns, 2005, geb., XIV + 298 S., US \$ 34.50

*Alexander Schick: *Irrt die Bibel? Auf der Suche nach König David und Salomo – Mythos oder Wahrheit?* Hammerbrücke: Jota, 2004, kt., 122 S., € 9,95

*Uwe Zerbst, Peter van der Veen (Hg.): *Keine Posaunen vor Jericho? Beiträge zur Archäologie der Landnahme*. Neuhausen: Hänssler, 2005, geb., 155 S., € 17,95

3. Kommentare, exegetische Beiträge

Thomas Hieke: *Die Genealogien der Genesis*, Herders Biblische Studien 39, Freiburg: Herder, 2003, geb., XII + 420 S., € 61,70

Diese Arbeit wurde 2003 von der Katholisch-Theologischen Fakultät der Universität Regensburg als Habilitationsschrift angenommen. Hieke untersucht die literarisch-theologische Funktion der Genealogien im Buch Genesis. Erster Teil: Grundlagen (1. Ausgangspunkt, 2. Formen genealogischer Aussagen, 3. Verteilung der genealogischen Informationen im Buch Genesis). Zweiter Teil: Analyse der Texte im Kontext (1. Genealogische Zusammenhänge im Buch Genesis, 2. Die Fortsetzung des genealogischen Systems des Buches Genesis in Exodus 6, Numeri 3 und Rut 4). Dritter Teil: Systematisierende Synthese (1. Das Toledot-System des Buches Genesis, 2. das genealogische System des Buches Genesis). Vierter Teil: Methodischer und exegetischer Ertrag (1. Methodische Schlussfolgerungen, 2. Aspekte für die Auslegung des Buches Genesis). Diese Gliederung

ist weiter unterteilt. Hieke unterscheidet bei 2.1 vier Elementartypen (Toledot-Typ, Yalad-Typ, Ben-Typ, Geschwister-Typ) und weitere Gestaltungselemente (Heiratsformel, Rahmenmuster, Namensformel, Erstgeborene/Erstgeburtsrecht) bei den Formen genealogischer Aussagen.

Für Hieke ist der Endtext eine bewusst komponierte Einheit. Die Entstehungsgeschichte wird nicht untersucht, weder die der Genealogien noch die des Buches. Einer der Gründe ist der fehlende Konsens über die Literargeschichte der Genesis und des Pentateuchs. So zeigt er eine Schwäche auf, wenn man von einer selbstständigen Priesterschrift ausgeht: Gen 2,4a würde unmittelbar auf 5,1 folgen und zwei Toledot-Formeln aufeinander stoßen (S. 48). Die Pentateuchkrise ist für Hieke in soweit keine Krise, weil die Möglichkeit der Auslegung nicht mit der Kenntnis der Entstehungsgeschichte steht oder fällt. Er ist erstaunt über die Kohärenz, wenn er auf die Vernetzung der genealogischen Informationen untereinander blickt (S. 338). Der Text wurde nicht aus einem Guss von einem Autor verfasst, sondern aus verschiedenen Überlieferungen, Quellen und Bearbeitungsschichten gespeist. Die Frage kann nicht mehr beantwortet werden, ob hinter dieser Kohärenz eine gestaltende Hand tätig war. Es gelingt Hieke aber nicht immer den entstehungsgeschichtlichen Abstand zu bewahren. Das zeigt sich bei dem Thema der Herkunft der Ehefrauen in Genesis. Ziel ist eine endogame Eheschließung innerhalb der eigenen familiären Großgruppe. Exogame Eheschließungen mit fremden Frauen führen zur Verwerfung (explizit bei Esau). Hier schimmert die Welt hinter dem Text (nachexilische Zeit) durch und hier tritt ein geschichtliches Idealbild über die Ursprünge des Volkes zutage (S. 342). Es ist aber die Frage, ob sich die Sache nicht gerade umgekehrt verhält. Und ist das Idealbild in der Genesis wirklich so ideal? Wie verhält es sich mit Tamar in Gen 38?

Bei der Funktion stellt sich die Frage, was die Genealogien der Genesis in textpragmatischer Hinsicht leisten. Das Wort *textpragmatisch* ist für Hieke wichtig. Er unterscheidet drei Funktionen: 1. literarisch, 2. gesellschaftlich – politisch – ethnisch, 3. theologisch. In einem Diagramm stellt er das übersichtlich dar (S. 345). Die genealogischen Texte, zusammen mit den Erzähltexten, die mit ihnen vernetzt sind, machen deutliche Aussagen über Gott. Er steht im Zentrum der Graphik.

Wir schauen uns ein Punkt bei der literarischen Funktion näher an. Durch das Toledot-System strukturiert sich die Genesis in ein Vorwort (Gen 1,1–2,3) und zehn (ungleich lange) Toledot-Abschnitte, die sich an den Rändern leicht überlappen (S. 346). Am Beginn wird der Ahnherr genannt, auf den alles zurückgeht, der aber nicht unbedingt die Hauptfigur des jeweiligen Abschnittes ist. Das *nomen rectum* der Toledot-Formel (bis auf 2,4 ein oder mehrere Eigennamen) bezeichnet den, der im vorherigen Abschnitt schon genannt worden ist und mit dem alles begonnen hatte (S. 346). Hier möchte ich einige Bemerkungen machen. Hieke verweist auf Woudstra. Woudstra wird aber die oben formulierte Funktion der Toledot von dem Holländer B. Holwerda übernommen haben (Historia Reve-

lationis Veteris Testamenti, tôl^cdôt yischâq, § 2). Holwerda betont die Brückenfunktion der Formel, wodurch alle Abschnitte gleichwertig miteinander verbunden werden. Dadurch ist Gen 1,1–2,3 nicht ein Vorwort, sondern der Eingang. Weiter gibt es nicht zehn, sondern elf Formeln. Die Toledot Esaus werden zweimal erwähnt (36,1 und 36,9). Wenn der Verfasser sie zweimal nennt, sollen wir sie dann nur einmal zählen? Der Hintergrund muss theologisch bei dem Phänomen des Landes gelegen haben: Esau in Kanaan und Esau in Edom. Es gibt also elf Toledot-Formeln, die als Schaltformeln zwölf Abschnitte aneinander reihen. Sollte das vom Verfasser der Genesis nicht theologisch beabsichtigt sein (die zwölf Söhne Israels)?

Ich kenne bis jetzt keine bessere Arbeit über die Genealogien der Genesis als dieses Werk von Hieke. Es ist eine Leistung ihre Funktion literarisch freizulegen und sie im Rahmen des ganzen Buches theologisch zu bewerten. Die Herausforderung bleibt bestehen eine Entstehung der Genesis zu entwerfen, die mit dem historisch-kanonischen Inhalt kompatibel ist.

Hendrik Koorevaar

Christoph Dohmen: *Exodus 19–40*, HThK.AT, Freiburg: Herder, 2004, geb., 415 S., € 70,-

Die erste Lieferung des Exodus-Kommentars der neuen Herder-Serie zeichnet sich vor allem dadurch aus, dass im Hintergrund ein sehr intensives Nachdenken über die Gattung „Kommentar“ steht. In dem Forschungsbericht der Universität Regensburg des Jahres 2003 schreibt Dohmen: „Die langjährige Isolierung und Verabsolutierung historischer und textkritischer Fragestellungen in den Bibelwissenschaften hat u.a. dazu geführt, dass die Gattung des Bibel-Kommentars, die die Theologie früherer Jahrhunderte wesentlich bestimmt hat, in Vergessenheit geraten ist.“ Hier versucht er mit dem Beispiel seines Exodus-Kommentars Abhilfe zu schaffen. Vor allem geht es ihm um das Verstehen des ganzen Buches und so soll seine Kommentierung die Funktion einer Brücke wahrnehmen, welche Exodus und heutigen Leser zueinander in Beziehung setzen und somit Textbegegnung ermöglichen will. Hierbei nimmt er bewusst Ergebnisse aus der neueren Methodendiskussion innerhalb der Bibelwissenschaften auf. So sucht man im Kommentar tatsächlich vergeblich nach Diskussionen zur Textgenese, zur Textkritik (Dohmen geht komplett vom MT aus), und auch Anmerkungen zur neueren Forschungsgeschichte werden nicht geboten. Ganz an seine Vorbemerkung bezüglich des Verzichts auf gelehrte Diskussionen für seine jeweiligen Auslegungen (S. 32) hält sich Dohmen jedoch (zum Glück) nicht immer. Seine Reflexionen zur Gattung „Kommentar“ werden also durchaus umgesetzt und geben

diesem Kommentar ein sinnvolles Daseinsrecht neben anderen neueren Kommentaren wie zum Beispiel Houtman (HCOT) oder Propp (AncB).

Der Kommentar ist vorbildlich gegliedert. Nach den Literaturangaben zu einer Texteinheit kommt der Text mit Anmerkungen zur Übersetzung, in welchen vor allem auf semantische und grammatische Besonderheiten hingewiesen wird. Im Anschluss folgt unter der Überschrift „Analyse“ eine kurze Diskussion, wie die Perikope inhaltlich und strukturell zusammenhängt. Die eigentliche Kommentierung des Textes findet unter dem Abschnitt „Auslegung“ statt. Abgeschlossen wird jeweils mit Anmerkungen zu Rezeption und Bedeutung des Textes. Hier zieht Dohmen vor allem Linien zur inneralttestamentlichen und jüdischen Auslegungsgeschichte, zum Neuen Testament und teilweise zu eher dogmatischen Aspekten. Angereichert wird das Werk durch diverse Exkurse zu literarischen und motivgeschichtlichen Problemen.

Dohmen teilt Exodus in zwei große Teile auf, Kap. 1–18 und 19–40. Diesen letzten Teil unterteilt er in vier Abschnitte, Sinaitheophanie (19–24), Anweisungen für das Heiligtum (25–31), Goldenes Kalb und Bundeserneuerung (32–34) und schließlich Errichtung des Heiligtums (35–40). Alle diese Teile seien aufeinander bezogen und in Konsequenz wird auch immer vor dem Horizont des Ganzen ausgelegt, was den Kommentar wohltuend von solchen abhebt, welche ganz neue Kontexte durch Redaktionsschichten oder Ähnliches entwerfen. Es macht keinen Sinn in einer Rezension zu einem Kommentar auf einzelne Interpretationen einzugehen. Zusammenfassend ist zu sagen, dass die wesentlichen Probleme des Textes behandelt werden, die sich einem aufmerksamen Leser von Exodus aufdrängen. Bei einzelnen, notorisch strittigen Stellen wünscht man sich dann doch einmal die eine oder andere weiterführende Diskussion von verschiedenen Interpretationsmöglichkeiten (z. B. was die Talion angeht).

Es tut gut zu sehen, dass vor allem S. R. Hirsch (⁵1912) und B. Jacob (1940/1997) Dohmens Diskussionspartner sind. Hier wird deutlich, wie die neue hermeneutische Diskussion auch in der deutschen Bibelwissenschaft zu einer neuen Wertschätzung der jüdischen, sehr textbezogenen und auch traditionsbewussten Auslegungstradition geführt hat. Insofern und in seiner Gesamtanlage dokumentiert dieser Kommentar die neu gewonnene Zuversicht jenseits des Zwanges zu ständiger Rechtfertigung gegenüber der traditionellen historisch-kritischen Methode. Hier wird positiv versucht, „den Textsinn frei[zu]setzen, damit er in Vielen lebendig werde und als ‚Wort Gottes‘ weiterwirken kann“ (S. 33).

Der Band ist durch Herder in hoher Qualität sehr übersichtlich gestaltet (Marginalnotizen und keine Fußnoten) und durch ein Bibelstellenverzeichnis gut erschlossen, was seine Gebrauchsfähigkeit begünstigt. Ein Desiderat wäre ein Schlagwortverzeichnis, was allerdings sinnvollerweise mit Band eins für das Gesamtwerk noch nachgereicht werden könnte.

Somit ist der vorliegende Kommentar eine lesenswerte und für allgemein interessierte Bibelleser, für Menschen im Gemeindedienst und ebenso für Wissenschaftler eine relevante Arbeitshilfe. Der erste Band, der hoffentlich eine substantielle Einführung zum gesamten Buch bieten und mit dem zweiten Band gut verzahnt sein wird, ist mit Freude zu erwarten.

Stefan Kürle

Timo Veijola: *Das 5. Buch Mose. Deuteronomium. Kapitel 1,1 – 16,17*, ATD 8/1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, kt., X + 366 S., € 56,-

Warum ein neuer Deuteronomiumkommentar? Ein ausführlicher und brauchbarer Kommentar zum Deuteronomium (Dtn) für den deutschsprachigen Leser ist schon lange ein Desiderat, will man nicht zu dem zweibändigen Kommentar von David Hoffmann (1913+1922) zurückgehen oder gar zu „der Vorväter Zeiten“ ins 19. Jahrhundert! Bei Rose (ZBK, 1994) muss man sich den Text erst mühsam mit dem Register zusammensuchen, Schneider (WStB, 1982) arbeitet ohne nachvollziehbare Methode, Nielsen (HAT, 1995) bietet fast nur Literar- und andere Kritik und Braulik (NEB, 1986+1992) ist auf Dauer zu kurz. So ist dem Verlag zu danken, den 40 Jahre alten Kommentar von G. von Rad durch einen neuen und ausführlichen (insgesamt rund 700 S.) zu ersetzen. Timo Veijola ist durch langjährige Forschung am Dtn für dieses Unternehmen gut präpariert.

Wie ist der Kommentar aufgebaut? Den Hauptteil des bietet die Kommentierung des Textes (S. 7–342). Voran geht eine Einleitung von sechs Seiten. An Verzeichnissen sind ein Inhaltsverzeichnis, ein Abkürzungsverzeichnis und ein Literaturverzeichnis beigegeben.

Worüber informiert die Einleitung? Auf sechs Seiten bleibt nicht viel Raum für Informationen. Ob eine ausführlichere Einleitung dem zweiten Band beigegeben wird, ist nicht ganz klar, wäre aber zu wünschen. Denn hier werden Informationen präsentiert (z. B. Text und Aufbau), aber leider keine Fragen diskutiert. Am ausführlichsten wird noch das eigene Schichtenmodell zum Dtn (1,1–16,17) vorgestellt (S. 2–6): – Ur-Dtn: Zeit Josias mit einigen Fragmenten aus Kap. 12–16.

– Erste Redaktion: um 560 (Jojachin): der deuteronomistische Historiker (DtrH) mit dem Deuteronomistischen Geschichtswerk (DtrG), insbesondere Kap. 1–3. – Zweite Redaktion: der prophetische Deuteronomist (DtrP; Dietrich, 1972): Dekalog (Kap. 5). – Dritte Redaktion: der nomistische Deuteronomist (DtrN; Smend, 1971): Gesetz. – Vierte Redaktion: der Bundestheologische Deuteronomist (DtrB; Levin, 1985): Bund, Staatsverträge. – Fünfte Redaktion: „allerlei spät- und nachdeuteronomistische Erweiterungen“ bis ca. 300 v. Chr. Veijola vertritt

also eine komplexe Entstehungstheorie mit fünf Hauptschichten und zahlreichen kleineren „Zusatzern“ – in getreuer Linie der „Göttinger Schule“ (S. 4).

Nach welcher Methode wird der Text kommentiert? Die Kommentierung folgt dem Dreischritt Übersetzung – Analyse – Auslegung, wobei das oben genannte Schichtenmodell die Exegese bestimmt. Die Übersetzung wird bereits „geschichtet“ geboten: je weiter eingerückt, desto später. Und dann wird ausgelegt – „Schicht um Schicht“. Das heißt: Nicht der Text in seiner kanonischen Gestalt ist Gegenstand der Exegese, sondern die „rekonstruierten“ Schichten im jeweiligen Text. Dabei haben Forscher wie Lohfink oder Braulik zur Genüge bewiesen, dass sich das Dtn „in der Endgestalt durchaus als Einheit lesen“ lässt – „in ästhetischer und theologischer Hinsicht“ (S. 2). Auf diesen Genuss der Lektüre wartet der Leser bei Veijola leider vergebens – aus evangelikaler Sicht bedauerlich.

Dabei zeigt sich Veijola auf der Höhe der Forschung und bietet immer wieder brauchbare Hinweise zu Einzelfragen, oft mit ergänzenden Hinweisen und zahlreichen Text-Belegen in den Fußnoten.

Das ATD will laut Prospekt „allgemeinverständlich“ sein. Dass allerdings komplizierte Schichtenmodelle noch von allgemeinem Interesse sind, darf bezweifelt werden. Und wollen Pfarrer und Prediger – mit oder ohne hebräische Kenntnisse – nicht lieber Texte als Schichten predigen?

Klaus Riebesehl

Klaudia Engljähnger: *Theologie im Streitgespräch. Studien zur Dynamik der Dialoge des Buches Ijob*, Stuttgarter Bibelstudien 198, Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2003, Pb., 202 S., € 24,90

Mit diesem Buch legt Klaudia Engljähnger sehr interessante und fruchtbare Studien zu den Dialogen im Buch Hiob vor. Sie konzentriert sich dabei auf die literarische Endgestalt des Textes und auf das Zusammenspiel verschiedener Gesprächspartner. Die Dialoge sind eingerahmt durch Hi 2,11–13 und 42,7–9, welche „Schlüssel zum Verstehen und Beurteilen“ (S. 15) liefern (S. 14–21). Die zweite Studie arbeitet heraus, inwiefern Hi 3 die Reaktion der Freunde herausfordert und Hiobs Anliegen ausdrückt (S. 21–37). Es folgt eine Untersuchung der Anrede der Freunde an Hiob (S. 37–75), Hiobs Anrede an die Freunde (S. 75–98), Hiobs Anrede an Jahwe (S. 98–129), Elihus Anrede an die Beteiligten und ein größeres Publikum (S. 129–157), Jahwes Anrede an Hiob (S. 157–178) und schließlich Hiobs Anrede an Jahwe (S. 178–188).

Das methodische Kriterium für die Auswahl der untersuchten Verse leitet sie von Patricks Artikel (ZAW 91, 1979, 269–282) ab: „Analog dazu sollen in diesem Teil Verse untersucht werden, die durch ein Pronomen der 2. Pers. sg. oder pl. gekennzeichnete (An-)Rede Elifas', Bildads oder Zofars enthalten, die sich

auf Ijob als Adressaten bezieht“ (S. 38). Die Autorin konzentriert sich somit auf 47 (von 110) Versen aus Elifas, 10 (von 46) Versen aus Bildads und 13 (von 47) Versen aus Zofars Mund (S. 42 Anm. 8). Entsprechend selektiv nimmt sie auch die Untersuchung der anderen Dialogsituationen vor. Diese Auswahl macht es möglich in dieser kurzen Monographie von weniger als 200 Textseiten die Dynamik der Dialoge in einem großen Maße nachzuzeichnen. Die Konzentration auf die Endgestalt und die aufmerksame Betrachtung der jeweiligen Verse ermöglichen es Engljähringer viele sehr gute Einzelbeobachtungen zu machen und diese für die jeweilige Gesprächssituation auszuwerten. Alleine aus diesem Grunde ist dieses Buch jedem zu empfehlen, der sich mit dem Hiobbuch beschäftigt.

Diese Methodik ist meines Erachtens allerdings problematisch. Es erscheint fast so, als ob der Fehler von althergebrachten Wortstudien gemacht wird (vgl. Kittel): Wort und Konzept werden nicht sauber unterschieden bzw. die Dynamik der Dialoge wird nur eingeschränkt betrachtet. Im Buch Hiob geschieht aber meines Erachtens dasselbe, was jeder im Alltag erlebt: Gerade die Aussagen, die nicht *direkt* an den Gesprächspartner gerichtet sind, sind von gewichtiger Bedeutung. Als ein Beispiel sei hier Hiob 4–5, das heißt die erste Rede (richtiger die erste Antwort), genannt. Die Autorin untersucht 4,2–7 sowie 5,1.17.19–27. Während sie noch kurz auf dazwischen liegende Verse in Hi 5 eingeht, finden sich keine Ausführungen zu 4,17–21. Elifas malt hier nicht eine heile Welt (wie Engljähringer seine Reden in Hi 5 zusammenfasst [S. 47]); vielmehr legt er wohl schon hier seinen Deutungsrahmen auf den Tisch, den er immer deutlicher in den folgenden Kapiteln (schonungslos) auf die Situation Hiobs anwendet. Zugegeben, die Autorin weist in ihrer Zusammenfassung auf „Untertöne“ in der Rede Elifas hin (S. 48), aber mir scheint das untertrieben.

Diese unterschiedliche Wahrnehmung ist möglicherweise auf die Methodik zurückzuführen. Außerdem mag es auch damit verbunden sein, dass ich die Freunde Hiobs für weniger einfühlsam halte als Engljähringer. Es erscheint mir irreführend, wenn aufgrund weniger Verse auf eine vorhandene oder nicht vorhandene Einfühlsamkeit geschlossen wird (wobei darauf hinzuweisen ist, dass die Autorin durchaus kritisch zum Beispiel die fehlende Sensibilität Elifas bemerkt [S. 48]). Auf dem Hintergrund der Entwicklung der Dialoge kann man Hi 11,13–19 und 20,2–3 (vgl. S. 75) wohl kaum als einen Beleg für die Einfühlsamkeit werten, was nicht zuletzt durch die Reaktion Hiobs in 12,2–3 bzw. 21,2 ersichtlich wird. Eine angebliche Einfühlsamkeit, die sich keine Mühe macht, auf den anderen zu hören oder nachzufragen, und statt dessen altbekannte Erklärungsmuster wiederholt und die – nicht zuletzt – von dem Betroffenen überhaupt nicht wahrgenommen wird (und ich würde sagen, genau wegen dieser Charakteristika gar nicht wahrgenommen werden kann), erscheint höchst fraglich. Die Freunde lassen sich und ihre Modelle zu keinem Zeitpunkt hinterfragen, sie ge-

hen nicht auf Hiob ein, was dieser zunehmend beklagt und mit seiner zunehmenden Zuwendung zu Jahwe beantwortet.

So sehr ich die Untersuchung von ihren Rahmenbedingungen, ihren Beobachtungen und vielen guten Schlussfolgerungen schätze, so muss ich doch noch eine weitere grundlegende, kritische Bemerkung mit Blick auf die Methodik anfügen. Damit will ich den Wert dieses Buches nicht mindern, sondern vielmehr auf die Notwendigkeit von aufbauenden und weiterführenden Untersuchungen hinweisen. Engljähringer nimmt in ihrem Ansatz jeweils die Dynamik im Gespräch zweier Parteien ins Blickfeld. Ich halte es für angemessener, sich die Freunde, Hiob und Jahwe in einem Dreiecksverhältnis vorzustellen, wobei Elihu auf der Verbindungslinie zwischen Jahwe und Hiob zu stehen kommen mag. Die Reden der Freunde engen Hiobs Horizont ein: Er muss schuldig sein. In die Ecke gedrängt, bleibt Hiob (wohl) nichts anderes übrig, als Jahwe herauszufordern, wenn er an seiner Unschuld festhalten will. Ich möchte mit dieser Blickrichtung Hiob nicht „ent-schuldigen“; Jahwes Rede und Hiobs Reaktion darauf machen das unmöglich. Vielmehr geht es mir darum darauf hinzuweisen, dass die Worte der Freunde Einfluss auf Hiobs Reden mit Jahwe haben. Dasselbe gilt natürlich für das Zusammenspiel der Freundesreden (worauf die Autorin eingeht) mit Blick auf Hiobs Antworten, denn Hiob antwortet im fortgeschrittenen Dialog nicht mehr nur auf eine einzelne Rede, sondern auf die gesammelte Theologie und Anrede der Freunde. Jede Rede (oder jedes Wort) ist eben eine Antwort, wie Michail Bachtin (russischer Literaturkritiker und Philosoph) in seinen Werken immer wieder herausstellt.

Diese erweiterte Blickrichtung kann dann auch zu einer anderen Einschätzung der Person Elihus führen. Elihu ist eben nicht „weiter vom Kern des Geschehens entfernt als alle anderen“ (S. 191). Ich bezweifle, dass er Hiob schlechter versteht als die anderen Freunde; schließlich hat er Hiob immerhin aufmerksam zugehört und weist ihn auf die Konsequenzen seiner Aussagen hin, etwas, was die Freunde niemals mit vergleichbarer Aufmerksamkeit gemacht haben. Noch haben die Freunde so vorsichtig und ausgewogen Konsequenzen gezogen. Außerdem ist nicht zu übersehen, dass Elihu ebenso wie Jahwe selbst Hiob zitiert und dann auf seine Aussagen eingeht. Nicht nur diese Parallele, sondern gerade auch Hi 37 unterstreicht den Gedanken, dass durch Elihus Reden Jahwes Reden vorbereitet werden.

Es ist bedauerlich, dass keine Ausführungen zu Hi 28 in diesem Buch vorgelegt werden. Es ist mir nicht klar geworden, ob das an der einschränkenden Methode liegt oder die Autorin von einer späteren Einfügung von Hi 28 ausgeht oder ob das Kapitel ihres Erachtens schlicht keinen Beitrag zur Dynamik der Dialoge leistet. Hier liegt mit Sicherheit noch der eine oder andere Schatz begraben für den, der sich aufmacht, auf die Ausführungen von Engljähringer aufzubauen,

die Methodik zu ergänzen und die verbleibenden Teile des Hiobbuches in die Betrachtung mit einzubeziehen.

Heiko Wenzel

Kathrin Liess: *Der Weg des Lebens. Psalm 16 und das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen*, Forschungen zum Alten Testament II/5, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, kt., XI + 504 S., € 79,–

Die Dissertation von Kathrin Liess ist im Kontext der „Tübinger Psalmen-Schule“ (B. Janowski) entstanden. Diese verbindet sorgfältige Text- und Kontextarbeit mit der Ausschöpfung des theologischen Ertrags.

Nach der Einleitung, in der die Forschungs- und Auslegungsgeschichte des Todes- und Lebensverständnisses der Psalmeninterpretationen dargeboten wird (zu ergänzen wäre: Ph. S. Johnston, *Shades of Sheol. Death and Afterlife in the Old Testament*, Downers Grove/IL, Leicester: IVP, 2002; vgl. meine Rezension in JETh 18, 2004, 243–245), enthält die Arbeit sechs Hauptteile.

Den Anfang bildet die textkritische und grammatikalische Arbeit, die zur Übersetzung von Ps 16 führt. Dabei nehmen die strittigen Verse 2–4 einen größeren Raum ein. Liess plädiert – meines Erachtens zu Recht – dafür, den (von 4Q177 bestätigten) masoretischen Text (weithin) zu belassen und der etwas kryptischen Diktion der genannten Verse einen Sinn abzugewinnen. Nach ihr legt der Beter dreifaches Bekenntnis vor Gott ab: Er bekennt sich zu JHWH, zu den Heiligen (gemeint sind die JHWH-Frommen) und – negativ – zur Ablehnung der Fremdgötterei.

Das zweite Kapitel bietet poetologische, literarkritische und formgeschichtliche Analysen. Liess gelangt zu einer Gliederung in fünf Abschnitte (1 | 2–4 | 5–6 | 7–9 | 10–11), die chiasmisch arrangiert sind (ABCB'A'). Sie hält mit einleuchtender Begründung an der Einheitlichkeit dieses „Vertrauenspsalms“ fest, den sie aufgrund religionsgeschichtlicher Überlegungen ins 5./4. Jh. v. Chr. datiert.

Den gewichtigsten Teil machen die motiv- und traditionsgeschichtlichen Analysen aus. Umsichtig wird unter Beiziehung von alttestamentlichen und altorientalischen Parallelaussagen und Motivvergleichen die Bedeutung des Textes erarbeitet. In V. 2–4 steht JHWH als „Lebensgut“ im Aussagezentrum des tempeltheologischen Hintergrunds. In V. 5–6 geht es um JHWH als „Lebensraum“. Die Aussagen der Landzuteilung werden als metaphorisierende Redeweise gedeutet, die JHWH als dauerhafte Lebensgrundlage und -fülle bekennen. In V. 7–9 wird JHWH vertrauensvoll als „Lebensbegleiter“ bekannt und Schutz wie Bewahrung zum Ausdruck gebracht. Im Blick auf die Frage einer Jenseitsvorstellung in Ps 16 sind die Schlussverse (V. 10–11) von besonderer Relevanz, die Liess unter die Rubrik: JHWH als „Lebensfülle“ (Gottesnähe am Heiligtum), fasst. Nach ihr ist

der Text „offen für die Hoffnung auf eine Bewahrung nicht nur vor dem ‚Tod mitten im Leben‘..., sondern in gewisser Weise auch vor dem physischen Tod. Das bedeutet für den Beter nicht, dass er nicht eines Tages sterben wird, aber er lebt in der Gewissheit, dass der physische Tod nicht vorzeitig und plötzlich kommt“ (S. 223).

Im vierten, religions- und theologiegeschichtlichen Hauptkapitel werden unter anderem die Grabfunde von *Chirbet el-Qom* und *Ketef Hinnom* ausgewertet. Die Inschriften belegen, dass in familiärer Frömmigkeit bereits in vorexilischer Zeit – anders als oft behauptet – JHWH durchaus mit dem Tod bzw. den Toten in Beziehung gesetzt werden konnte. Liess gelangt zu folgendem psalmentheologischen Entwicklungsmodell: 1. In den (vorexilischen?) Klage- und Dankpsalmen geht es um eine *punktueller* Rettungserfahrung aus dem ins Diesseits hereinragenden Todesbereich; 2. In Fortführung davon geht es im nachexilischen Ps 16 um eine *dauerhafte* Bewahrung vor dem Tod und eine beständige Gottesgemeinschaft im diesseitigen Leben; 3. Ps 73, zeitlich nach Ps 16 einzuordnen, geht noch einen Schritt weiter und bezeugt, dass die dauerhafte Gottesbeziehung *auch über den Tod* hinaus Bestand hat.

Im fünften Hauptteil wird die Stellung von Ps 16 innerhalb der Teilgruppe Ps 15–24 im Blick auf neue Sinnräume, die sich durch eine *lectio continua* ergeben, ausgewertet. Im Vordergrund der Überlegungen stehen dabei die Nachbapsalmen 15 und 17 sowie der Vertrauenspsalm 23 als Pendant zu Ps 16 innerhalb der chiastischen Anlage dieser Gruppe.

Schließlich wird ein Blick auf die Rezeptionsgeschichte geworfen: Die LXX-Fassung des Psalms mit ihrer Hoffnung auf leibliche Auferstehung und jenseitiges Leben bildet die Grundlage für die Aufnahme des Psalms in der Apostelgeschichte. In der Pfingstpredigt des Petrus spielt der Psalm eine wichtige Rolle (in Apg 2,25–28 wird V. 8–11b zitiert). Dazu nimmt Paulus in seiner Rede in Antiochien in Apg 13,35–37 den Halbvers 10b auf.

Den Schluss der Studie bildet eine Zusammenfassung. Beigegeben sind ein Literatur- und Abbildungsverzeichnis sowie ein Stellenregister (in Auswahl) und ein Sachregister.

Die Studie von Kathrin Liess beeindruckt im Blick auf die gründliche Textfassung und Sinnausschöpfung. Vorzüglich ist ihre Handhabung der motiv- und traditionsgeschichtlichen Analyse. Sie zeigt auf, dass die tempel- und landtheologischen Hintergründe ineinander greifen und damit auf die beiden Schlussverse neues Licht werfen. Sie erarbeitet zudem eine psalmentheologische Entwicklungslinie von den von punktuellen Rettungsbitten und -bezeugungen aus dem Todesbereich im diesseitigen Leben (Klage- und Dankpsalmen) über die Bezeugung dauerhafter Gottesnähe und Bewahrung vor unzeitigem Tod (Ps 16) bis hin zur Bezeugung der Gottverbundenheit über den Tod hinaus (Ps 73).

Trotz der vorsichtigen Abwägung bleiben dem Rezensenten bezüglich dieses evolutionären Modells Fragen offen, die die Verfasserin durch die Auswertung

der Grabfunde zum Teil selbst angestoßen hat. Abgesehen von der fehlenden Auswertung des Präskripts empfinde ich es als unglücklich, dass bei der Übersetzung Darstellung und analytische Bestimmungen nicht immer kongruent sind (u.a. V. 1 in Übersetzung ein Bikolon, in Analyse als Monokolon bestimmt).

Im Blick auf Todes- und Jenseitsvorstellungen im Alten Testament wird man an dieser wichtigen Arbeit in Zukunft nicht vorbeikommen. Es bleibt der Wunsch, dass der Ertrag dieser umfangreichen Studie in einem Aufsatz einer breiteren, auch kirchlichen Öffentlichkeit zugänglich gemacht werden könnte.

Beat Weber

Georg Freuling: „*Wer eine Grube gräbt...*“. *Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur*, WMANT 102, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2004, geb., 301 S., € 49,-

Die unter H. Strauß (Düsseldorf) eingereichte Dissertation befasst sich mit der Aufgabe, den Zusammenhang von Tun und Ergehen in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur zu durchleuchten. Ausgangspunkt und teilweise Negativfolie für die Argumentation bilden die Thesen von K. Koch („Gibt es ein Vergeltungsdogma im Alten Testament?“), die im einleitenden Forschungsüberblick dargestellt werden.

In Kapitel eins wendet sich Freuling zunächst dem Sprüchebuch zu. Er arbeitet heraus, dass die Frage, wie es genau vom Tun zum Ergehen kommt, in den Sprüchen oft nicht direkt beantwortet wird. Eine indirekte Antwort ergibt sich aber daraus, dass viele der Sprüche in Gemeinschaftsbezügen stehen und daher soziale Mechanismen für den Zusammenhang von Tun und Ergehen verantwortlich gemacht werden können. Hinzu tritt das Handeln JHWHs, das nach Freuling auch dort vorausgesetzt sein dürfte, wo es nicht explizit zur Sprache kommt. Die Wirksamkeit JHWHs und die Eigendynamik menschlicher Tat sind dabei nicht alternativ, sondern konvergierend zu begreifen.

Was den Geltungsbereich des Tun-Ergehen-Zusammenhangs betrifft, so betont Freuling die praktische Seite der proverbialen Weisheit, deren Anliegen nicht in der Konstruktion eines geschlossenen Weltbildes besteht. Vielmehr werden Zusammenhänge der Wirklichkeit mit dem Ziel beschrieben, dem Menschen Orientierung zum Leben zu geben. Freuling weist außerdem auf die pädagogische Intention der proverbialen Weisheit hin. So seien „Sein“ und „Sollen“ in den Sprüchen nicht unbedingt immer strikt zu unterscheiden. Schließlich wisse das Sprüchebuch sehr wohl um die Grenzen des Tun-Ergehen-Zusammenhangs, stelle dies aber aus der genannten pädagogischen Intention heraus in den Hintergrund.

In den Kapiteln zwei bis vier befasst sich Freuling mit Texten, die den Zusammenhang von Tun und Ergehen problematisieren, nämlich den Psalmen 37, 49 und 73 sowie den Büchern Hiob und Prediger.

Freuling argumentiert zunächst dafür, die genannten Texte nicht als Weisheitskritik oder gar Krise der Weisheit, sondern als „kritische Weisheit“ einzustufen. Kritik am Tun-Ergehen-Zusammenhang dürfe nicht mit Kritik an der Weisheit gleichgesetzt werden; der Begriff der Weisheit dürfe, auch im Sprüchebuch, nicht auf das Postulat des Tun-Ergehen-Zusammenhangs eingeführt werden.

Freuling unterscheidet demnach zwischen einer „pädagogisch orientierten“ und einer „kritischen“ Weisheit, wobei es sich, wie er betont, um eine sachliche, nicht um eine chronologische Unterscheidung handelt. Gründe für die Differenzen zwischen den beiden Textgruppen sind nach Freuling zum einen die unterschiedlichen Intentionen, zum anderen aber auch ein Wechsel vom gemeinschaftsorientierten Denken des Sprüchebuches zu einem eher individualistischen Denken in der kritischen Weisheit.

Die Art und Weise, wie die kritischen Texte mit dem Widerspruch von Tun und Ergehen umgehen, ist von Text zu Text unterschiedlich, wie Freuling in seiner Analyse herausarbeitet:

In *Psalm 37* besteht das eigentliche Problem nicht im Wohlergehen des Frevlers, sondern darin, dass sich der Gerechte davon zu Fall bringen lassen könnte. Dass das Glück des Frevlers nicht von langer Dauer sein kann, ist vorausgesetzt. *Psalm 49* und *Psalm 73* richten angesichts beobachteter und erfahrener Ungerechtigkeit den Blick auf das Lebensende und auf den Wert der Gemeinschaft mit Gott, die über den Tod hinaus trägt, wodurch letztendlich Gerechtigkeit hergestellt wird.

Im Buch *Hiob* sind sowohl Hiob als auch die Freunde dem Denkraum des Tun-Ergehen-Zusammenhangs verhaftet und können die Situation nicht angemessen deuten. Auch die Gottesreden bieten nach Freuling keine Lösung der aufgeworfenen Diskrepanz, sondern schreiten über das Problem hinweg. Das Einfinden Hiobs vor seinem Schöpfer führt zur Wende. Eine Flexibilisierung des Tun-Ergehen-Zusammenhangs ist nach Freuling unter anderem in der Rede Elihus erkennbar, der Hiobs Leid als Erziehungsmaßnahme Gottes erklärt und somit eine heilvolle Lebensperspektive für Hiob auch im Leid aufrecht erhält.

Kohelet begründet die beobachteten Ungerechtigkeiten mit der fehlenden Einsicht in die Ordnungen Gottes, angesichts dessen menschliche Erklärungsversuche zwar nicht aufgehoben, aber relativiert werden. Erfolgreiches Handeln ist innerhalb von Grenzen dennoch möglich.

Die Dissertation macht einen soliden Eindruck. Da Freuling auf „steile Thesen“ verzichtet, wirkt die Arbeit auf mich eher unspektakulär, dafür aber umso sachgemäßer. Freuling arbeitet von den Texten aus und betreibt gründliche Exegese. Seine Beschreibung der Charakteristika des Tun-Ergehen-Zusammenhangs im Sprüchebuch ist zutreffend und hilfreich. Bei der Interpretation der Gottesrede

im Hiobbuch fehlt meines Erachtens allerdings der Aspekt des begrenzten menschlichen Wissens, den Gott Hiob aufzeigt und angesichts dessen der Tun-Ergehen-Zusammenhang als Erklärungsmuster relativiert wird. Für sehr gelungen halte ich wiederum Freulings Interpretation des Kohelethbuches. Insgesamt leistet Freuling vor allem mit der differenzierten Betrachtung des Verhältnisses zwischen den unterschiedlichen Weisheitstexten einen wertvollen Forschungsbeitrag, der reduktionistische Schemata überwinden hilft und die Augen für die Reichhaltigkeit der alttestamentlichen Weisheit öffnet.

Julius Steinberg

David J. A. Clines, Hermann Lichtenberger, Hans-Peter Müller (Hg.): *Weisheit in Israel. Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Moderne“ anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901–1971)*, Altes Testament und Moderne 12, Münster: LIT Verlag, 2003, kt., 216 S., € 29,90

Als 1970, ein Jahr vor seinem Tod, Gerhard von Rads „Weisheit in Israel“ herauskam, hatte er nicht nur seine bisherigen Ausführungen zur alttestamentlichen Weisheitsliteratur in den Schatten gestellt, sondern zugleich einen kongenialen Zugang, insbesondere zu den Einzelsprüchen, geliefert. So war es nahe liegend anlässlich seines 100. Geburtstages auch eine Zwischensumme in der aktuellen Forschung der Weisheitsliteratur zu ziehen. Der vorliegende Band umfasst die Vorträge dieses Symposiums, das 2001 in Heidelberg stattfand.

Präsentiert wird eine große Spannweite an Themen, angefangen bei komparativischen Perspektiven aus der Ägyptologie bzw. Altorientalistik über Aufsätze zu den einschlägigen biblischen Büchern bis hin zu Beiträgen, die die Thematik anhand von Texten aus Qumran behandeln. Damit bietet der Band sowohl interessierten Lesern, die einen Einblick in die Forschung bekommen wollen, als auch den in diesem Forschungszweig Bewanderten ein interessantes Spektrum.

Elke Blumenthal vergleicht „Die Rolle des Königs in der ägyptischen und biblischen Weisheit“ und kommt zu dem erstaunlichen Teilbefund: „Die überraschende Tatsache, dass Königtum nicht in den traditionellen ägyptischen Lebenslehren vorkommt, die doch den biblischen strukturell am nächsten stehen, weiß ich nicht zu erklären“ (S. 34). Wolfgang Röllig bietet eine entsprechende Einführung hinsichtlich der Weisheit der assyrischen und babylonischen Könige.

Den am stärksten auf Gerhard von Rad aufbauenden Artikel liefert Thomas Krüger, der der Frage nach der „Erkenntnisbindung im Weisheitsspruch“ nachgeht. Im Gegensatz zu von Rad betont Krüger jedoch, dass die Weisheitssprüche weniger aus Beobachtung und deren Reflexion herrühren, sondern vielmehr den Eindruck vermitteln, „dass Erfahrungen auf der Grundlage traditionellen Wissens gedeutet wurden und dieses traditionelle Wissen seinerseits immer wieder an-

hand von Beobachtungen und durch das Nachdenken darüber modifiziert und weiter entwickelt wurde“ (S. 60). Hans-Peter Müller fragt nach dem Einfluss frühgriechischer Philosophie, also den Vorsokratikern, auf Kohelet.

Ludger Schwienhorst-Schönberger plädiert im Rahmen einer kontextuellen Hermeneutik für eine neue Offenheit in Bezug auf eine allegorische Auslegung des Hohenlieds. Historisches und allegorisches Verständnis müssten sich nicht ausschließen: „Ich möchte... zeigen, dass beide Deutungen in je unterschiedlichen Lebenswelten sinnvoll und *insofern* wahr sind“ (S. 84). Eine kontemplative Lebensform könne auch in der Moderne allegorische Auslegungen evozieren.

Eine provozierende Interpretation des vorliegenden Hiobbuches präsentiert David J. A. Clines anhand der Fragestellung: „Does the Book of Job Suggest that Suffering is Not a Problem?“ Clines führt aus, dass es im Hiobbuch nicht um das Leiden als solches, sondern um die Frage nach der Gerechtigkeit im Leid und darüber hinaus gehe (vgl. Hi 21). Bezeichnenderweise gehe Gott in seinen Reden jedoch nie auf diese Frage ein. Clines schlussfolgert, „the world order he has created does not ensure justice for the righteous or for evildoers, and he himself does not undertake to correct injustices in human affairs“ (S. 103). Auch Hiobs gesegnetes Ende entspräche dieser Sicht, da Gottes Segen auch dann keine zwangsläufige Reaktion auf Hiobs Verhalten sei.

Bei Hans-Jürgen Hermisson („Prophetie und Weisheit“) findet man zunächst eine anschauliche und prägnante Darstellung der Gegensätze der alttestamentlichen Weisen und Propheten, bevor er dann deren Berührungspunkte aufzeigt. So seien weisheitliche Themen und Sprachformen auch bei den Propheten nachweisbar (z.B. Jes 1,2–3; 29,13–14; 31,1–12) wie auch andersherum prophetische Elemente beispielsweise in Spr 1,20–33 oder Hi 4–5 integriert seien. Am Schluss plädiert Hermisson dafür, die vieldiskutierten Wurzeln der Apokalyptik nicht zuletzt in einer „weisheitlichen Prophetie“ zu suchen: „Man darf... vielleicht sagen, dass der Apokalyptiker das Erbe der Prophetie im Geiste der Weisheit angetreten hat“ (S. 127).

Mit insgesamt drei Aufsätzen nimmt die Frage nach weisheitlichen Texten in Qumran einen relativ großen Umfang ein. Armin Lange macht auf vier zentrale Texte aufmerksam (4QInstruction, Book of Mysteries, Beatitudes-Text, 4Q424), die eine gattungsgeschichtliche Nähe zum Koheletbuch aufwiesen. Heinz-Josef Fabry widmet sich der Armenfrömmigkeit in qumranischen Weisheitstexten und Hermann Lichtenberger den Makarismen in Qumran sowie im Neuen Testament.

Der Band bietet folglich zahlreiche informative Einblicke, aber auch Beiträge, die eine eigene Position bzw. Reaktion herausfordern (Schwienhorst-Schönberger, Clines). Wer sich aktuell mit der biblischen (und außerbiblischen) Weisheitsliteratur befasst oder befassen will, wird in diesem Sammelband ein einladendes Eingangstor wie auch einen kompetenten Wegbegleiter finden.

Christian D. Kupfer

Ludger Schwienhorst-Schönberger: *Kohelet*, HThK.AT, Freiburg: Herder, 2004, geb., 572 S., € 85,-

Mit seinem Kohelet-Kommentar bereichert Schwienhorst-Schönberger die auch aus evangelikaler Sicht erfreuliche Reihe HThK.AT um einen weiteren sehr hochwertigen Band.

Gegenüber älteren Kohelet-Arbeiten fällt zunächst angenehm auf, dass die Aufgabe der Textinterpretation nicht mehr wesentlich mit der Rekonstruktion eines vermuteten literarischen Entstehungsprozesses gleichgesetzt wird. Schwienhorst-Schönberger lässt das Werk als Werk sprechen. Die „Stimmenstruktur“ des Buches, das heißt die Unterscheidung Erzähler – Kohelet, versteht er synchron als gezielt eingesetztes literarisches Mittel. Auch die viel diskutierten inneren Widersprüche des Buches löst er nicht etwa diachron auf, sondern bezeichnet sie als möglicherweise „intendiert“ bzw. will sie zumindest als Eigenschaften des Textes selbst erfassen und in ihrer Wirkung auf den Leser untersuchen. Die Buchgattung definiert er als „(1) eine... *Weisheitslehre*, die (2) in den Rahmen einer *Erzählung* eingebunden ist, welche (3) *autobiographisch* gestaltete Züge aufweist“.

In der Diskussion um den Buchaufbau schließt sich Schwienhorst-Schönberger derjenigen Forschungsrichtung an, die Kohelet als geschlossene Komposition ansieht. Was die Abgrenzung der Hauptteile betrifft, folgt er der Arbeit von Backhaus (Zeit und Zufall, 1993) und gliedert: 1,3–3,22 Darlegung; 4,1–6,9 Entfaltung; 6,10–8,17 Verteidigung; 9,1–12,7 Anwendung, wobei er die von ihm gewählten Überschriften allerdings lediglich als „Leitideen“ für die jeweiligen Abschnitte verstanden wissen will. Die Gliederung lässt nach Schwienhorst-Schönberger eine Nähe zur antiken griechischen Diatribe erkennen – und wird somit zu einem wichtigen Datierungsargument. In meinen eigenen Studien zu Kohelet bin ich demgegenüber durchweg auf „typisch hebräische“, das heißt konzentrische Strukturen gestoßen. So besteht meines Erachtens das Koheletbuch aus drei in sich konzentrisch gestalteten Hauptteilen 1,3–3,9; 3,10–8,17 und 9,1–12,7 (Veröffentlichung in Vorbereitung).

Schwienhorst-Schönberger will das Koheletbuch „aus seiner ursprünglichen Kommunikationssituation heraus“ interpretieren. Für diese setzt er Jerusalem im 3. Jahrhundert v. Chr. an. Er gesteht zwar zu, dass das Werk auch aus sich selbst heraus verstanden werden kann und dass Abhängigkeiten von hellenistischer Philosophie sich nicht mit Sicherheit nachweisen lassen. Dennoch sieht er neben der jüdischen Tradition auch die hellenistische Philosophie als beeinflussenden Faktor an. Allerdings geht er im Verlauf des Kommentars mit dieser Ansicht so umsichtig um, dass die meisten seiner Ausführungen auch von solchen Lesern nachvollzogen werden können, die eine andere Datierung vertreten.

Das Thema des Koheletbuches bespricht Schwienhorst-Schönberger dem Charakter der Reihe entsprechend ausführlich auf 30 Seiten. Zentral steht nach seiner

Analyse „die Frage nach Inhalt und Bedingung der Möglichkeit menschlichen Glücks“. Die Antworten Kohelets darauf sind: Glück ist Gabe Gottes; Glück ist Erfahrung, die angenommen werden kann, aber nicht machbar ist; Glück findet in der Gegenwart statt; der Mensch kann bleibendes Glück erfahren. Diese Antworten diskutiert Schwienhorst-Schönberger auch im Vergleich mit und in der Gegenüberstellung zu Positionen hellenistischer und neuzeitlicher Philosophie. Weitere Aspekte des Buchthemas sind unter den Überschriften „Windhauch“, „Gott“ und „Gottesfurcht“ zusammengestellt.

Bei dem eigentlichen abschnittswisen Kommentar ist schon die Übersetzung des Textes bemerkenswert, die einen guten Weg zwischen Formtreue, Inhaltstreue und verständlichem Deutsch findet. Der Abschnitt „Analyse“ beinhaltet Diskussionen zu Kontext, Struktur, unterschiedlichen Interpretationsansätzen und anderes. Auf die gründliche Vers-für-Vers-Auslegung folgt jeweils ein Abschnitt, der die „Bedeutung“ der Textpassage erklärt. So wird die Aufmerksamkeit des Lesers auch in der Detailanalyse immer wieder auf den größeren Zusammenhang gelenkt.

Der Kommentar ist reichhaltig ausgestattet, typographisch ansprechend gestaltet und gut zu lesen. Für die Koheletforschung kann er ohne weiteres den Status eines Standardwerkes beanspruchen.

Julius Steinberg

Yair Zakovitch: *Das Hohelied*, HThK.AT, Freiburg: Herder, 2004, geb., 295 S., € 58,-

Der Kommentar ist eine Weiterbearbeitung des 1992 in der Reihe „Mikra le-Yisra'el“ erschienenen Kommentars. Er bietet nach einem thematisch geordneten Literaturverzeichnis (S. 11–27) eine ausführliche Einleitung (S. 30–106) zu 36 Themen und einen fortlaufenden Kommentar (S. 107–286) zum in 32 Abschnitte unterteilten Hohenlied. Der Kommentar gliedert sich jeweils in die Übersetzung des Textes, Analyse und Auslegung. Dabei handelt die Analyse stets vom Aufbau und der Stellung im Kontext. Dazu treten Besonderheiten des jeweiligen Abschnitts, wie intertextuelle Bezüge, Motivik und Dramatik. Am Ende steht ein von Erich Zenger erstelltes Bibelstellenregister in Auswahl (S. 287–295), welches nur Texte des Alten Testaments umfasst, obwohl zum Beispiel auch auf das Johannesevangelium Bezug genommen wird. Hier könnte sich ein Kompromiss der Herausgeber mit dem jüdischen Verfasser zeigen. Hebräische Wörter werden nicht in hebräischen Buchstaben wiedergegeben, sondern in Umschrift. Dieses ermöglicht dem des Hebräisch Unkundigen den Klang der Wörter nachzuvollziehen. Für den Theologen ist dieses jedoch umständlich und weniger übersichtlich (z. B. die Darstellung der poetischen Gestaltungsmittel [S. 74–76]). Die stattliche

Zahl von 36 kurz behandelten Themen zeigt den Facettenreichtum des Buches und der vielfältigen Fragen auf. Diese reichen von Einleitungsfragen und der Auseinandersetzung mit verschiedenen Deutungen (kultisch, dramatisch, allegorisch) über Themen (Humor, Traumhaftes, Glück) bis hin zum Hohenlied in der jüdischen Liturgie. Dabei gibt es im Detail viele Anfragen, so etwa, ob die Beschreibungslieder auch nicht-schmeichelhafte Elemente enthalten (S. 85).

Zakovitch betrachtet Hoheslied als eine Sammlung von Liebesliedern ohne ein durchgehendes Handlungsschema oder einen übergreifenden Gesamtzusammenhang. Er sieht die einzelnen Abschnitte des Hohenliedes als locker zusammengefügt an, die durch Wortwiederholungen, Motivik und Metaphorik (S. 70–73) einen einheitlichen Charakter erhalten. Leider unterlässt er es jedoch in die Strukturdebatte mit denjenigen einzutreten (Exum, Elliott, Shea, Webster, Dorsey, Davidson u.a.), die Hoheslied als eine klar durchstrukturierte Einheit betrachten, obwohl er deren Publikationen zumeist anführt. Was diesen Kommentar außergewöhnlich macht, sind die vielen intertextuellen Bezüge, die unter der Überschrift „Hoheslied als spezifische Ausprägung israelitischer Liebesdichtung“ zusammengefasst und im Kommentar wieder aufgenommen werden (z. B. Jer 6,2–5 [S. 54.62.66.121]). Bei den intertextuellen Bezügen schlägt sich des Autors profunde Kenntnis jüdischer Quellen in einer midraschartigen Auslegung nieder. So findet er zum Beispiel in der Erwähnung des Myrrhenberges (*har hamor*) einen Anklang an den Tempelberg Morija (*har hamoria* [2 Chr 3,1]). Dabei betrachtet Zakovitch die Texte synchron. Unter diachronem Aspekt rechtfertigt er diese Bezüge, indem er zwar eine späte redaktionelle Zusammenstellung des Hohenliedes annimmt, einzelnen Texten und Teilsammlungen aber ein viel höheres Alter zuspricht (S. 70). Trotz dieser Entstehungsgeschichte nimmt er eine Systematisierung der Sprecher vor. Zakovitch verteilt die Texte auf vier Gruppen. Dabei kommen der Frau und dann dem Mann die größten Anteile zu. Dazu kommen verschiedene Chöre (12,5 Verse), der anonyme Erzähler (8,5 Verse) und die Überschrift. Dass Zakovitch von einem Erzähler spricht, ist signifikant, da sich dieser in der Narratologie gebräuchliche Terminus nur schwerlich in eine lockere Anthologie einfügt. Dazu passt, dass er versucht, die beiden Protagonisten, den Mann und die Frau, durchgängig zu interpretieren und damit einer narrativen Auslegungstradition folgt, von der er sich im Gesamtkonzept abgrenzt. So erhalten seine Auslegungen ein willkürliches narratives Element. So verknüpft er 1,9 und 1,12 derart, dass ihre Antwort als schnippisch empfunden wird (S. 42). Sie schränkt seinen Wunsch, sie vor den Gefährten sehen zu lassen, ein, indem sie „ihn darauf aufmerksam macht, dass ihre Wirkung auf den König und dessen Gefährten für ihn vielleicht von Nachteil sein könnte“ (S. 130). Der Rezensent sieht in diesem Abschnitt nur wechselseitige Lobpreisungen. Hier wäre ein stärkeres Abwägen der methodischen Vorgehensweise wünschenswert. Bei den Einzelauslegungen sei nur eine Anmerkungen angefügt: Nach Ansicht des Rezensenten lädt in 5,1b nicht der Bräutigam seine Gefährten zum Essen ein

(S. 39.209), sondern Mann und Frau werden hier durch den Erzähler angesprochen. Dieses legt der Textbestand nahe, denn in Hoheslied wird der Mann als דֹד (dôd [1,13.14.16 u.ö]) und die Frau als רַעְיָה (ra'jāh [1,9.15 u.ö]) bezeichnet. Einmal wird דֹד (dôd) zusammen mit רַע (rē'a [5,16]) für den Mann verwendet.

Zakovitch präsentiert einen wertvollen Kommentar. Seine Ansicht zur Struktur des Buches steht in Spannung mit seiner eigenen allegorisch-narrativen Auslegungstradition. Seine Stärke liegt im Heranziehen jüdischer Quellen, die in der alttestamentlichen Exegese häufig unberücksichtigt bleiben. Leider fließen intertextuelle Bezüge zum Neuen Testament und älteren christlichen Quellen nur am Rande ein. Durch die durchgängige Kommentierung des Textes und die Unterteilung in Abschnitte bietet sich der Kommentar für die Einzelexegese an und verhilft zu neuen Erkenntnissen und ungewohnten Sichtweisen.

Stefan Fischer

Irmtraud Fischer, Konrad Schmid, Hugh G. M. Williamson (Hg.): *Prophetie in Israel. Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne“ anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads (1901–1971)*, Altes Testament und Moderne 11, Münster: LIT Verlag, 2003, br., 224 S., € 29,90

Der vorliegende Band versammelt die Beiträge des Kolloquiums „Prophetie in Israel“, das im Oktober 2001 in Heidelberg anlässlich des 100. Geburtstags Gerhard von Rads stattfand. Ein kurzes Vorwort der Herausgeber eröffnet den Band und erinnert daran, dass von Rad an einem Wendepunkt der Prophetenforschung stand. Die seit dem 19. Jahrhundert klassische Prophetendeutung (z. B. Duhm, Gunkel, Hölscher, Lindblom) sah in den Propheten geistbegabte, geniale Einzelpersonen, die in Diskontinuität zur bisherigen Glaubensgeschichte Israels standen. Von Rad qualifizierte dies, indem er wieder stärker die Traditionsverbundenheit der Propheten betonte. Die Frage, was denn nun das Neue in der Prophetie des Alten Testaments ist, wird seitdem kontrovers diskutiert. Der erste Beitrag widmet sich dieser Frage direkt. Reinhard G. Kratz versucht anhand von Jes 8,1–8; Hos 5,8–6,6 und Am 3,12–15 aufzuzeigen, dass am Anfang kurze, prägnante Prophetensprüche der Art, wie man sie überall im alten Vorderen Orient hören konnte, standen. Erst mit der Verschriftung, einem Prozess, der durch den Untergang des Nordreiches ausgelöst wurde, werden diese Sprüche zur unbedingten Unheilsbotschaft und wird die Gottesbeziehung Israels auf eine neue Grundlage gestellt. Hierin sieht Kratz den Ursprung der gesamten theologischen Tradition im Alten Testament. Die Antwort von Hendrik Leene nuanciert dies, indem das Neue darin gesehen wird, dass Israels „Heilsgrundlage aus der Vergangenheit in die Zukunft“ verlagert wird.

Die nächsten vier Beiträge sind in Englisch und widmen sich den Themenkreisen Prophetie und Tradition und Synchronie/Diachronie. Christopher R. Seitz weist auf die theologischen Mängel der traditionsgeschichtlichen Methode hin, wobei er ausführlich die Errungenschaften und Schwächen von Rads zusammenfasst, und ermutigt dazu, über die Traditionsgeschichte hinauszugehen, besonders durch stärkere Beachtung des Kontexts, der mit dem biblischen Kanon gegeben ist. Graham I. Davies richtet seine Antwort sowohl an Kratz als auch an Seitz und mahnt dazu, nicht zu schnell die Suche nach den Traditionen, die den Propheten vorlagen, aufzugeben.

Zur Synchronie/Diachronie-Debatte bietet Carr einen Überblick verschiedener Ansätze synchronischen Arbeitens und illustriert dies vor allem an Jesaja. Er stellt richtig fest, dass heute kaum noch jemand glaubt, dass synchronisches Arbeiten diachronische Fragestellungen überflüssig macht, andererseits aber bezweifelt er, dass wir in der Lage sind, den Entstehungsprozess prophetischer Bücher über fünf, sechs oder mehr Stadien hinweg nachzuzeichnen. Jacques Vermeylen's Antwort weist prompt darauf hin (allerdings recht höflich), dass Carrs Inventorium noch lange nicht alles erfasst, was an synchronischen Studien in der Bibelwissenschaft betrieben wird. Vermeylen betont, dass die Priorität synchronischer Forschung keine Geschmackssache, sondern methodologisch unabdingbar ist.

Das Problem des historischen Jesaja beschäftigt drei Autoren: Matthias Köckert, der in die Fragestellung einführt (War Jesaja vor allem Kündiger von Untergang und Heil, Mahner zur Umkehr, Kündiger unabwendbaren Gerichts oder ursprünglich Hof- und Heilsprophet?); Uwe Becker, der Jesaja ähnlich wie Kratz als einen typischen altvorderorientalischen Propheten ansieht, der erst im Zuge der Entstehung des Buches nach der Zerstörung Jerusalems zum Gerichtspropheten gemacht wurde; Jörg Barthel, der nicht glaubt, dass sich die „Frage nach der Kontinuität und Identität der prophetischen Verkündigung... entlang der einfachen Alternative von Heils- oder Unheilsprophetie beantworten“ lässt. Er weist meines Erachtens ganz zu Recht darauf hin, dass bei Becker, Kratz unter anderem ungeklärt bleibt, wie es dazu kam, dass die jesajanische Gelegenheitsprophetie zur Literatur wurde – Katastrophen, wie die Zerstörung Jerusalems gab es schließlich bei anderen Völkern ebenso. „Man kann fragen, ob die verbreitete Tendenz zur Spätdatierung alttestamentlicher Texte nicht ein Reflex des allgemeinen säkularisierten Bewusstseins ist, in dem für göttliche Eingriffe in die Geschichte kein Platz mehr ist. Man kann auch fragen, ob die ebenso starke Tendenz, die Prophetenbücher als Produkt professioneller Schriftgelehrsamkeit ohne unmittelbaren Öffentlichkeitsbezug zu deuten, ungeachtet der Frage ihrer historischen Angemessenheit nicht mehr als uns lieb ist den sozialen Standort einer akademischen Exegese spiegelt, die vielfach selbst eine Form selbstreferentieller Schriftgelehrsamkeit geworden ist.“

Dem Vorstellungskomplex der Stadt als Frau in traditionsgeschichtlicher (Klaus Baltzer zu Jes 40–55, Brigitte Groneberg zu Stadtgöttern in Mesopotamien, Christl Maier zum Jeremiabuch, Marion Meyer zur altgriechischen Kultur) und hermeneutischer Hinsicht (Athalya Brenner, Carol Meyers, Ilse Müllner) gelten die letzten sieben Beiträge. Traditionsgeschichtlich wird klar, wie wenig wir nach wie vor über das Konzept eines Stadtgottes oder einer Stadtgöttin wirklich wissen und dass Jerusalem nie als Göttin agiert hat (anscheinend hat auch keine andere Stadt im alten Vorderen Orient je als Göttin fungiert). Maier bezweifelt zudem mit guten Gründen, dass die Klage Jerusalems traditionsge- schichtlich von Stadtklagen altorientalischer Göttinnen abhängig ist. Brenner er- innert daran, dass die Rede von Jerusalem als Frau (Israel, Judah, Babel usw.) nicht lediglich als Funktion grammatischer Begebenheiten erklärt werden darf, und ist ansonsten hauptsächlich daran interessiert, wie sich die Metapher der „Tochter“ zu anderen Metaphern („Ehefrau“, „Mutter“ usw.) verhält. Meyers besteht darauf, dass prophetische Rede, die vom Gottesverhältnis zu seinem Volk auf der Basis der Anschuldigung und Bestrafung von Ehebruch spricht, aus ih- rem sozialrechtlichen Kontext heraus verstanden werden müssen. Sie kommt zu dem Schluss, dass den biblischen Autoren nicht nachgesagt werden kann, dass sie sexuelle Gewalt als Antwort auf Ehebruch sehen. Müllner glaubt zwar, dass es hilfreich war, den Begriff Pornographie zur Charakterisierung einiger prophe- tischer Texte zu verwenden (wie es heute oft in Bezug auf Texte wie Hes 16 und 23 geschieht), doch argumentiert, dass dies bei kritischer Definition des Begriffes und Berücksichtigung der Textpragmatik nicht gerechtfertigt ist.

Ein Resümee wäre vielleicht wünschenswert gewesen, oder doch zumindest ein Sach- und Stellenregister. Ein paar Beiträge scheinen mir wenig ertragreich, aber alle sind ordentlich geschrieben und anregend und zusammen geben sie ei- nen Einblick in die gegenwärtige Forschungslage.

Thomas Renz

Brevard S. Childs: *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture*, Grand Rapids/MI: Eerdmans, 2004, geb., 344 S., US \$ 35.00

Nach seinem Kommentar zu Jesaja (Isaiah. A Commentary, OTL, Louisville: 2001; rezensiert in JETH 16, 2002, 232) legt Brevard Childs mit diesem Band eine Auslegungsgeschichte des prophetischen Buches vor. Ausgehend von der Wahrnehmung Jesajas als „The Fifth Gospel“ (J. F. A. Sawyer) unternimmt er in 18 Kapiteln einen Streifzug durch die Kirchengeschichte. Beginnend mit der Septuaginta und dem Neuen Testament (Kap. 1) folgen Kap. 2–10 zu vor allem griechischen Kirchenvätern (Justin der Märtyrer, Irenäus, Clemens von Alexand- rien, Origenes, Eusebius von Cäsarea, Hieronymus, Johannes Chrysostomos, Cy-

rill von Alexandrien, Theodoret von Kyros), gefolgt von Kap. 11–12 zu mittelalterlichen Theologen (Thomas von Aquin, Nikolaus von Lyra), Kap. 13–14 zu den Reformatoren (Martin Luther, Johannes Calvin), Kap. 15–16 zur Rezeption Jesajas im 17.–18. Jahrhundert (Hugo Grotius, Abraham Calov, Johannes Cocceius, Campegius Vitringa, Robert Lowth, Augustin Calmet) bzw. 19.–20. Jahrhundert (J. A. Alexander, Joseph Knabenbauer, J. C. K. Hofmann, Franz Delitzsch, Thomas Kelly Cheyne, Andrew Bruce Davidson, Samuel Rolles Driver, John Skinner, George Adam Smith) und zur postmodernen Jesajainterpretation (Walter Brueggemann [Kap. 17]). Der Band schließt mit „Hermeneutischen Implikationen“ zu dieser Rezeptions- und Wirkungsgeschichte (Kap. 18).

Die einzelnen Kapitel dieser Auslegungsgeschichte sind jeweils so aufgebaut, dass nach einer allgemeinen Beschreibung des jeweiligen hermeneutischen Ansatzes dessen Anwendung in der Auslegung Jesajas vorgestellt wird. Natürlich können die Kommentare nicht in ihrer Breite dargestellt werden. Fast immer wird der jeweilige Entwurf an der Auslegung von Jes 7,14 skizziert, sehr häufig werden auch Jes 2,1–5 und bei den späteren auch Jes 53 mit bedacht. Die Untersuchung an wenigen Auswahltexten ermöglicht eine Vergleichbarkeit. Es folgt meist eine Würdigung nach Stärken und Schwächen. Letztere erfolgt unvermeidbar und bewusst aus heutiger Sicht. Unter den Problemen wird mehrfach eine Theologie genannt, die die Kirche als legitime Erbin und Nachfolgerin des jüdischen Volkes versteht und sich die Jesajatexte auf Kosten des jüdischen Volkes aneignet. So kann etwa ein spiritueller Schriftsinn neben dem lexikalisch-grammatikalischen durchaus positiv gewertet werden. Dies schließt auch allegorische Lesarten ein, die in der Folge der Reformation und der Aufklärung heftig zurückgewiesen wurden, wenn sie daneben um den einfachen Schriftsinn ringen. Es fällt auf, dass in der großen Auswahl vor allem konservative Kommentatoren in der Darstellung berücksichtigt werden.

Der rote Faden ist für Childs Gang über 2000 Jahre christliche Auslegungsgeschichte des Jesajabuches die Suche nach und Beschreibung von so etwas wie einer „family resemblance“. Diese endet für Childs bei dem Kommentar von Walter Brueggemann, der jede Lesart Jesajas als Vorhersage oder Vorschattung auf Jesus Christus scharf ablehnt: „With much sadness, I am forced to conclude that Walter Brueggemann's postmodern interpretation of the Old Testament offers a serious break with the entire Christian exegetical tradition“ (S. 294f). Statt dessen plädiert er für einen Gebrauch Jesajas als kanonischen Text, das heißt innerhalb der christlichen Tradition. Aus diesem Kontext der ganzen Bibel und der den Kanon akzeptierenden Gemeinschaft ergibt sich, dass das Buch nicht isoliert in Einzeltexten seinen Sinnhorizont erfährt. Auch die Rede von einem die geschichtlichen Einzeldaten übergreifenden Plan Gottes, wie sie im Jesajabuch erfolgt, ist in einer heilsgeschichtlich akzentuierten Theologie sachgemäß aufgegriffen. Nicht die modernistisch-kritische oder postmodern-individualistische,

sondern die kanonische Interpretation des Buches kann den Reichtum der Auslegung des Buches zusammenhalten.

Mit dieser Auslegungsgeschichte hat Childs mehr geleistet als den Nachtrag eines etwas breit geratenen Kapitels zu seinem Kommentar. Das Buch bietet abgesehen von Jes 7,14 wenig Auslegungshilfe zu Einzeltexten. Es ist der deskriptive Gang durch die Jahrhunderte, der den Wert des Buches ausmacht. Hier bietet es einen einzigartigen und wertvollen Beitrag.

Herbert H. Klement

Lothar Perlitt: *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephanja*, ATD 25/1, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, kt., XVI + 148 S., € 26,90

Die Neukommentierung der drei Propheten Nahum, Habakuk und Zephanja durch den emeritierten Professor für Altes Testament in Göttingen für das ATD folgt auf die Auslegung von Karl Elliger, die erstmals 1949 erschien. Der Autor zeigt sich wenig beeindruckt vom redaktionsgeschichtlichen Modell (Steck) oder anderen Ansätzen, die das Zwölfprophetenbuch als eine literarische Einheit lesen. Hier werden die drei Prophetenbücher einzeln auf dem Hintergrund ihrer je eigenen Sprache und Geschichte ausgelegt. Der Kern der drei Bücher geht nach Perlitt jeweils auf einen Propheten des 7. Jahrhunderts v. Chr. zurück. Die lange Entstehungsgeschichte soll als Wirkungsgeschichte der prophetischen Botschaft verstanden werden, allerdings kommt dies im Kommentar nur sehr gelegentlich zum Ausdruck. Laut Perlitt wurden die Texte zwar vielfältig erweitert, aber nicht redaktionell vereinheitlicht. Er macht keinen Versuch, die einzelnen Zusätze zeitlich zu fixieren. Habakuk und Zephanja waren seiner Ansicht nach wohl im 4. Jahrhundert „fertig“, für Nahum legt er sich, so weit ich sehe, nicht fest.

Der hebräische Text wird gelegentlich abgeändert, oft mit den Vorschlägen des BHS-Herausgebers und dann auch ohne nähere Begründung, zum Beispiel in Nah 1,5, wo Perlitt wie schon andere vor ihm Anstoß nimmt an der offenbar transitiven oder elliptischen Verwendung von *nsh* (wie sie ja auch Hab 1,3b vorkommt, wo Perlitt die Syntax als „höchst befremdlich“ charakterisiert und einer fehlerhaften Überlieferung zuschreibt). Bei der Übersetzung ins Deutsche gelingen ihm manche gute Wendungen (etwas frei, aber nicht ohne Reiz: „starrt einander an und erstarrt“ [Hab 1,5]). Die Auslegung ist recht kurz und findet ohne richtige Auseinandersetzung mit anderen Positionen statt. Perlitt stört sich an manchen Charakteristiken des Textes, die mir nicht ungewöhnlich scheinen. So irritiert ihn, dass Hab 1,3b die „Gebetssprache“ von 3a verlässt (da weder „Ich“ noch „Du“ verwendet werden), und die zwei Hälften von Hab 1,4 passen für ihn nicht zusammen, weil das Recht in 4a gar nicht herauskommt, in 4b dagegen pervertiert wird. Zweifellos würde Perlitt ein Wortspiel Rechtspruch – Recht

grundsätzlich ablehnen (s. z.B. S. 67) und einem, der darauf hinweist, dass pervertiertes Recht eben nicht Recht ist, unzulässige Harmonisierung vorwerfen.

Laut Perlitt besteht das Nahumbuch „zum größten Teil aus den Unheilsvisionen des Judäers Nahum gegen die Hauptstadt des neuass. Reiches“ (S. 1). Diese entstanden wohl schon in 50er Jahren des 7. Jahrhunderts, denn später hätte die Ankündigung der Zerstörung Ninives allgemeinen Erwartungen entsprochen und somit kaum „den poetischen wie politischen Aufwand... gelohnt“ (S. 2). Doch wie Seybold hält Perlitt 1,2–8 für einen späteren (nachexilischen) Zusatz, der die Konzentration auf Ninive sprengt und „der profanen Dichtung in Nah 2f. das religiöse Kolorit und Gewicht“ gibt (S. 8). Perlitt stellt richtig fest, dass mit diesem Psalm „Ninive zum Paradigma aller gottfeindlichen Mächte“ wird (S. 4), doch mir scheint dies noch nicht Grund genug, den Abschnitt als späteren Zusatz anzusehen; schließlich motiviert der Psalm auch die Ninive-spezifischen Ankündigungen. Auch die Heilsworte für Juda (1,9–2,3) hält Perlitt für spätere Aktualisierungen, wobei für ihn 1,9–2,1 „ein schwer entwirrbares Gemisch von Fragmenten“ (S. 12) ist und er 2,2–3 den Versen 2,4–14 zuordnet („poetisch hochkarätige, ganz unreligiöse Kriegerlyrik“ [S. 18] in 2,1–11, mit Ergänzungen 2,12–14).

Die Verkündigung Habakuks, die sich nur im Chaldäerorakel und in den Weherufen gegen das eigene Volk findet, wird um 600 datiert, nach dem babylonischen Sieg über Ägypten bei Karkemisch (605), aber noch vor deren ersten Belagerung Jerusalems (598/7). Es handelt sich beim Habakukbuch nach Perlitts Ansicht eigentlich um drei literarische Kompositionen (1,2–2,5; 2,6–20; 3,1–19 – wie die Überschrift in 1,1 einzuordnen ist, bleibt unklar), die weitgehend unabhängig voneinander gewachsen sind und nicht als Einheit gelesen werden sollen. Auch hier ist die Auslegung kurz gehalten, so kurz, dass sie schon manchmal irreführend wird. So wird zu Hab 1,4 behauptet, dass die Begriffe „Gesetz“ und „Recht“ gemeinsam „im AT nur noch zweimal bei Dtjes“ vorkommen (S. 50). Doch kommen die Begriffe in mehr als 20 Versen zusammen vor. Perlitt meint (wahrscheinlich), dass sich nur in diesen Versen das Verb „herauskommen, herausbringen“ in der Nähe findet.

Im Zephanjabuch geht nach Perlitts Einschätzung lediglich ein Viertel (ausschließlich Material aus Kap. 1) auf den Propheten zurück, dessen Wirkungszeit vor der von Josia durchgeführten Reform angesetzt wird. Der Aufbau des vorliegenden Buches entspricht, wie er meint, dem „klassischen“ Dreier-Schema (Unheil gegen das eigene Volk, Unheil gegen andere Völker, Heil für das eigene Volk). Perlitt zeigt kein Wissen darum, dass die Existenz dieser Schematik mittlerweile (und meines Erachtens zu Recht) vielen fragwürdig ist.

Mir bleibt etwas rätselhaft, für wen dieser Kommentar eigentlich gedacht ist. Perlitt hat ohne Zweifel einige Arbeit in diesen Kommentar gesteckt und es gibt Zeichen der liebevollen Sorgfalt zu philologischen und archäologischen Fragen, doch dem, der an diesen Prophetenbüchern wissenschaftlich arbeitet, ist die Dis-

kussion viel zu knapp und Bibelwissenschaftler, die in anderen Gebieten arbeiten, können sich auf den Kommentar allenfalls stützen, wenn für sie Perlitts Name ein gewisses Gewicht hat, denn man findet in dem Kommentar keine wirkliche Einsicht in die aktuelle Forschungslage. Leser, die an Predigtvorbereitung mehr als an der Forschung interessiert sind, werden von der Kürze der Auslegung profitieren, doch werden sie wohl häufig andere Fragen als Perlitt auf dem Herzen haben und in diesem Kommentar kaum Hilfestellung zur theologischen Reflexion bekommen.

Ich habe mich an Perlitts Sprachgefühl und Stil immer wieder gefreut („Hier nun die applicatio: wie No so Ninive!“ [S. 34] oder „Es scheint, als sei der Vers aus Satzketten erwachsen“ [S. 56]), aber die Ausbeute an Erkenntnis ist recht mager ausgefallen.

Thomas Renz

Weitere Literatur:

*David J. A. Clines: *Job 21–37; Job 38–42*, WBC, Waco/TX: Word; Nashville/TN: Nelson, 2005, geb., 592, 600 S., je US \$ 39.99

Walter Dietrich: *David und Saul im Widerstreit – Diachronie und Synchronie im Wettstreit. Beiträge zur Auslegung des ersten Samuelbuches*, OBO 206, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht; Freiburg/CH: Universitätsverlag, 2004, geb., 312 S., € 59,–

Jürgen Gruhler: *JHWH oder Ahab? Die Frage nach dem Königtum über Israel anhand des bodenrechtlichen Konflikts um Naboths Weinberg (1Kön 21)*, Theologisches Lehr und Studienmaterial 16, Bonn: VKW, 2003, Pb., 122 S., € 15,–

*Peter Höffken: *Jesaja. Der Stand der theologischen Diskussion*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004, Pb., 219 S., € 54,–

Isaac Kalimi: *The Reshaping of Ancient Israelite History in Chronicles*, Winona Lake/IN: Eisenbrauns, 2004, geb., XIV + 473 S., US \$ 44.50

Yonky Karman, *Necromantic Aspects in 1 Samuel 28:3–25 in Relation to the Apparition of Samuel. An Exegetical Study*, Diss. ETF Leuven, 2004, XVIII + 173 S.

*Heinrich Krauss, Max Küchler: *Erzählungen der Bibel II. Das Buch Genesis in literarischer Perspektive. Abraham – Isaak – Jakob*, Freiburg/CH: Paulusverlag; Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2003, Pb., 263 S., € 19,90

Eddy Lantz: *Der ungeteilte Jesaja. Neues Licht auf eine alte Streitfrage*, Wuppertal: R. Brockhaus, 2004, Pb., 307 S., € 19,90 (vgl. Jeth 18, 2004, 229f)

Jack R. Lundbom: *Jeremiah 21–36; Jeremiah 37–52. A New Translation with Introduction and Commentary*, AncB, New York: Doubleday, 2004, geb., XVI + 649, XIV + 624 S., je US \$ 45.00

- *Andreas Scherer: *Überlieferungen von Religion und Krieg. Exegetische und traditionsgeschichtliche Untersuchungen zu Richter 3–8 und verwandten Texten*, WMANT 105, Neukirchen: Neukirchener, 2005, geb., 495 S., € 59,–
- Ludwig Schmidt: *Das 4. Buch Mose, Numeri. Kapitel 10,11–36,13*, ATD, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, Pb., XI + 224 S., € 34,90
- *Julius Steinberg: *Die Ketuvim. Ihr Aufbau und ihre Botschaft*, Diss. ETF Leuven, 2004, XVII+496 S.
- *Gottfried Vanoni: *Obadja/Jona*, HThK.AT, Freiburg: Herder, 2005, geb.
- *Bruce K. Waltke: *The Book of Proverbs. Chapters 1–15; The Book of Proverbs. Chapters 15–31*, NICOT, Grand Rapids/MI: Eerdmans, 2004, 2005, geb., XXXV + 693, 623 S., je US \$ 50.00

4. Theologie

John Goldingay: *Israel's Gospel. Old Testament Theology*, Bd. 1, Downers Grove/IL: InterVarsity Press, 2003, geb., 940 S., € 38,–

Der erste der auf drei Bände angelegten Theologie des Alten Testaments befasst sich mit den geschichtlichen Texten des Alten Testaments. Der geplante Band zwei soll unter dem Thema „Israel's Faith“ die Fragen nach dem Gottesverständnis, dem Menschenbild, Naturverständnis, der Sünde und der Besonderheit Israels ausleuchten. Band drei soll als „Israel's Life“ das alttestamentliche Ethos, die Spiritualität, Ideale und Lebensentwürfe entfalten.

In dem anzuzeigenden Band geht Goldingay in 11 Kapiteln der im Alten Testament vorgelegten Metageschichte von der Schöpfung über Sündenfall, Exodus über Richter, Königtum bis zum Exil nach und schließt überraschenderweise im elften Kapitel „God Sent: The Coming of Jesus“ mit einem neutestamentlichen Kapitel. Die neutestamentliche Zuspitzung ist von Anfang an im Blick. Der Band endet mit einem Anhang zum Thema „Old Testament Theology and History“ sowie je einem Literatur-, Bibelstellen-, Stichwort- und Autorenverzeichnis.

Die Frage, ob die alttestamentliche Geschichte „fact or fiction“ darstellt, gehört für Goldingay nicht in eine AT-Theologie (S. 858), auch wenn das AT teilweise von historischen Begebenheiten handelt. Die hermeneutische Reflexion dazu wird in dem über 900 Seiten umfassenden Text nicht einleitend behandelt, sondern erst als Anhang nachgeschoben. Für Goldingay lässt die kritische moderne Sicht zum Beispiel die „story of the conquest of Jericho... with its humor and its liturgical nature“ den Leser verwundert fragen, ob es sich dabei tatsächlich um Historie handelt, zumal die archäologische Evidenz für Jericho in der fraglichen Zeit gar keine Besiedlung ergäbe. Diese „story“ sei wie die Bücher Hiob, Psalter, Hoheslied oder auch Gen 1 von den Autoren mit kreativer Vorstel-

lungsgabe geschrieben, gespeist aus „their own hearts and imaginations“, jedoch so von Gott inspiriert (S. 863). Dass der Pentateuch aus einem Prozess der Neuschreibung der Geschichte Israels durch den Jahwisten, Deuteronomisten und einem priesterlichen Verfasser entstanden sei, illustrierte „this creative process at work“ (S. 864). Andererseits zeige der zu konstatierende Kollaps des sogenannten „historisch-kritischen Konsenses“ bezüglich der Rekonstruktion der Geschichte Israels die Unmöglichkeit des historistischen Ansatzes. Die tatsächliche Entstehung der biblischen Texte sei weitgehend unbekannt und folglich sei auch ihre historische Evaluierung auf kritischem Wege weder positiv noch negativ zufriedenstellend möglich. Wie Christen „like other theatergoers“ fiktive und halbfiktionale Schauspieler oder Filme mit eigenen Mitteln interpretieren, ließen sich in einem postmodernen Kontext auch biblische Geschichten derart vermitteln. Jedoch sei andererseits das Handeln Gottes derart in die Geschichte eingewoben, dass „the category of fiction appears strangely inappropriate when applied to the bible“ (S. 869). Für die theologische Auswertung hält sich Goldingay an die kanonischen Erzählungen, wobei er für solche Leser schreibt, die die Gründe verstehen „that Moses did not write the Pentateuch or that several prophets contributed to the book called Isaiah“ (S. 13).

In der Durchführung seiner Theologie zitiert Goldingay zustimmend den Ansatz von Gerhard von Rad, dass die legitimste Form alttestamentliche Theologie die Nacherzählung sei (S. 32). Die Geschichten der Bibel durchstreift er fortlaufend in einem „plaudernden“ Stil, der von vielen wertvollen Textbeobachtungen geprägt ist und immer wieder Bezüge zu anderen Teilen des AT und NT einfließen lässt. Abgesehen von der groben Orientierung an der Abfolge der Handlungen lässt sich jedoch eine systematische Ordnung bei den ausgewählten Unterthemen zu den Texten nicht leicht erkennen. Die Auswahl erfolgt vor allem durch Beobachtungen zu Einzelbezügen, zum Beispiel wenn zur Josefsgeschichte das jeweilige Rollenverhalten der handelnden Personen (Jakob, Juda, Tamar, die Brüder, Potifars Frau, Pharao, Josef) jeweils unter den Stichworten „Gebrauch und Missbrauch von Macht“ bedacht wird. Warum dieses Thema hier und nicht bei vielen anderen möglichen Geschichten angesprochen wird, ist nicht ganz ersichtlich. Die Interpretation der biblischen Erzählungen erfolgt einfühlsam und kreativ und theologisch kundig, der Stil beansprucht jedoch kaum Verbindlichkeit. Teilweise sind Schlussfolgerungen auch nur lose assoziiert, so wenn er zu dem Kampf der Amalekiter gegen Israel (Ex 17) auf die Kriege von Katholiken und Protestanten nach der Reformation, in Nordirland und in Jugoslawien zu sprechen kommt (S. 344). Unverständlich bleibt, warum zum Schilfmeerlied in Ex 15 zu Gottes Königsherrschaft vermerkt wird, dass „the kingship image will never be a common one in the First Testament... ‚Reigning‘ is not what God continuously does in the world. Yhwh will continue to play laissez faire through much of the history...“

Dass man auch erfährt, was er am Morgen in der Zeitung gelesen hat (S. 182) oder welche Kinofilme er gerade mit seiner Frau besucht hat (S. 23.865), dass zu Sodom und Gomorra auf den Anschlag vom 11. September 2001 auf das World-Trade-Center in New York verwiesen wird (S. 229) und auch unter anderem Hinweise auf den Vietnamkrieg und Selbstmordattentäter (S. 236) oder den Holocaust (S. 252) nicht fehlen, mag in einem Hörsaal für Studenten unterhaltsam sein. In der schriftlichen Fassung wäre für den Rezensenten ein strafferer Stil angenehmer. Ob es wirklich theologisch etwas austrägt, dass man die Offenbarung des Gottesnamens JHWH in Exodus 3 mit Überlegungen zu den fiktiven Namen „John Goldingay Jr.“ und „John Goldingay III.“ verdeutlicht (S. 335) oder dass man im fortlaufenden Text gegen Ende des Buches erfährt, dass der Autor als ein „white, Oxbridge-educated, middle-aged, Episcopalian priest“ in der warmen Novembersonne Südkaliforniens schreibt und auf seinem amerikanischen Lehrstuhl mehr verdient als vorher in England (S. 872), mag angefragt werden.

Das Buch geht von einem postmodernen Diskussionsklima aus und sucht in seinerseits narrativer Weise ausgehend von den Geschichtsbüchern theologische Fäden bis zum Neuen Testament zu spannen. Für den Rezensenten wäre dieses besser gelungen, wenn die theologischen Aussagen konzentrierter vorgetragen wären. Die plaudernde Breite der Darstellung, verbunden mit kreativer und unverbindlicher Redeweise mindern den Wert der Lektüre.

Herbert H. Klement

Christopher J. H. Wright: *Old Testament Ethics for the People of God*, Downers Grove/IL: InterVarsity Press, 2004, geb., 520 S., US \$ 30.00

Mit dieser Ethik des Alten Testaments legt Christopher Wright ein Werk vor, das aller Beachtung und Kenntnisnahme wert ist, sicher auf absehbare Zeit ein bedeutendes Standardwerk zum Thema. Im theologischen Klima des 19. und beginnende letzten Jahrhunderts (Kulturprotestantismus) galt das Alte Testament als in seiner ethischen Wertigkeit eher nachgeordnet gegenüber dem als hochstehender angesehenen Ethos zum Beispiel der Bergpredigt. Alttestamentliche Ethik wurde dabei primär als defizitär wahrgenommen von den Problemthemen her, nicht von seinem Kernansatz. Als Christopher Wright, aufgewachsen in einer Missionsfamilie in Brasilien, sich dem Thema für seine Dissertation zuwandte, hatte für die einen eine solche Ethik keine Zukunft (Cyril Rodd, 1956), es hatte seit 50 Jahren keine neue Literatur zum Thema mehr gegeben habe (John Sturdy, 1970) und daher existierte eine solche Ethik für andere gar nicht (deutscher Alttestamentler, 1973). Die sich häufenden Arbeiten zu soziologischen Fragestellungen in den sechziger und siebziger Jahren begünstigten neue Fragestellungen, die sich als sehr fruchtbar erwiesen. Wright

stellungen, die sich als sehr fruchtbar erwiesen. Wright wurde weniger durch seine Dissertation bekannt (*God's People in God's Land. Family, Land, and Property in the Old Testament*, Exeter 1990) als vielmehr durch das populär geschriebene Buch „*Living as the People of God. The Relevance of Old Testament Ethics*“ (Leicester 1983). Es hat sich in mehr als 20 Jahren als Einführung in die Fragen alttestamentlicher Theologie und Ethik vor allem in theologischen Seminaren bewährt. In gründlich überarbeiteter und erweiterter Form ist es als Teil I in das zu rezensierende Werk integriert (Kap. 1–3 [S. 23–99]).

Aus internationaler Lehrtätigkeit (Union Biblical Seminary, Puna/Indien, von 1983–1988; seit 1988 am All-Nations-College, London, von 1993–2001 als dessen Rektor) entstanden Aufsätze zu einer Reihe von Einzelfragen. Eine substantielle Auswahl davon wurde 1995 in dem Sammelband „*Walking in the Ways of the Lord*“ (vgl. JETH 11, 1997, 201) einem weiten Leserkreis zugänglich gemacht. Diese Aufsätze sind, ebenfalls überarbeitet und deutlich erweitert, als Teil II in das Werk aufgenommen worden (Kap. 4–11 [S. 103–383]). Sie behandeln Fragen zur Ökologie, sozialen Gerechtigkeit und Armut, Politik und Nationalität, Recht und Gerechtigkeit, Rechtssystematik, Kultur und Familie und zur Verantwortung des Einzelnen.

Im dritten Teil (S. 387–471) finden sich drei weitere Themen. Auf einen historischen Überblick zur Geschichte alttestamentlicher Ethik (S. 387–413) folgt eine Diskussion mit anderen wissenschaftlichen Ansätzen (S. 415–440) und ein Aufsatz zur Hermeneutik und Autorität alttestamentlicher Ethik (S. 441–471). Der Band schließt mit einem Anhang zu einem häufig angefragten Problemfeld „*What about the Canaanites?*“ (S. 472–480), 18 Seiten Bibliographie sowie je einem Schriftstellen-, Namens- und Stichwortverzeichnis.

Grundlegend für den Ansatz alttestamentlicher Ethik von Christopher Wright ist das Dreiecksverhältnis von Gott (theologischer Bereich), Israel als erwähltes Volk (sozialer Bereich) und dem Land (ökonomischer Bereich). Gott als Eigentümer und Schöpfer der ganzen Welt erwählt sich Israel. Es ist definiert als heiliges Königreich von Priestern. Die Heiligkeit soll das Verhalten und den Charakter des Schöpfers spiegeln. Dies zeigt sich in einem egalitären, bruderschaftlichen Gesellschaftsideal. Im ökonomischen Bereich sind die spezifischen Landgesetze ein Teil der Bundesbeziehung. Das Land bleibt Gottes Eigentum und wird als unveräußerliches Lehen (Erbteil) an die Familien in Israel gegeben. Es stellt die ökonomische Basis dar, von der her jeder Israelit ein Auskommen haben sollte. Einer sorgt für den anderen (Lev 19,18). Armut soll darin weitestgehend reduziert werden (Dtn 15,4.11). Die Gesetze zu den verwandtschaftlichen Pflichten und zu den Sabbat- und Halljahren spielen für das soziale Miteinander eine wertbestimmende Rolle. Das Scheitern im sozialen Umgang ist insbesondere bei den Propheten als Verachtung der Tora und damit Verachtung Jhwhs angeprangert. Zum Ideal des Miteinanders gehört ein Leben nach dem Gebot Gottes, das gleichzeitig ein Leben in Freiheit (Eigentum) und Gottesfurcht ist. Freude an der

Tora ist deshalb Freude über die von Gott gewährten Grundrechte, die Eindämmung der Gewalt. Heiligkeit (Lev 19) ist vor allem verdeutlicht an dem guten Umgang miteinander. Der theologische Bereich ist nicht beschränkt auf den Gottesdienst, kultische Reinheit und Opfergesetze. Wright beschreibt die Interrelation der drei Ebenen.

In dem Band werden bereits in Jahrzehnten vielfach bewährte Ansätze in einer überarbeiteten Form zusammengeführt. Diese Ethik eines evangelikalen Alttestamentlers ist für die Diskussion unverzichtbar und sowohl für Rezeption in der theologisch interessierten Gemeinde wie für die wissenschaftliche Diskussion ein wesentlicher und weiterführender Beitrag.

Herbert H. Klement

Donald E. Gowan: *Eschatology in the Old Testament*, 2. Aufl., Edinburgh: T & T Clark, 2000, Pb., XV + 158 S., € 28,-

Gowan, Professor emeritus für Altes Testament am Pittsburg Theological Seminary, hat sich seit Jahrzehnten mit der Eschatologie des Alten Testaments beschäftigt. Die zweite Auflage seines Buches wurde um ein Vorwort und einem Appendix gegenüber der ersten Auflage von 1986 erweitert.

Das Vorwort gibt einen Forschungsüberblick zur Eschatologie im Alten Testament anhand einiger ausgewählter Alttestamentler (R. H. Charles, J. Klausner, S. Herrmann, H. D. Preuß und H.-P. Müller). Dieser Überblick ist sehr spartanisch. Neben dem Forschungsüberblick stellt Gowan seine Arbeitsmethode vor. Da das Hauptinteresse des AT das Schicksal des Volkes Israel ist, sollte eine Eschatologie sich mit diesem Thema beschäftigen. Für das alte Israel beinhaltet Eschatologie Hoffnung und Verheißung in einem neuen Zeitalter, das vollständig anders ist als das, in dem Israel zur jeweiligen Zeit lebte. Die Apokalyptik ist kein wesentlicher Bestandteil der Eschatologie. Auch die Vorstellung von einem letzten Gericht gehört nicht in die Eschatologie des AT, sondern sie ist Teil der christlichen Eschatologie. Eine Eschatologie des AT sollte sich nur auf die Verheißungstexte der prophetischen Bücher stützen, denn sie geben Israel Hoffnung auf eine neue Welt. Die Vorhersagen über die Zukunft sind nur auf dem Hintergrund der Verhältnisse der jeweiligen Zeit richtig zu verstehen.

Gowan teilt sein Buch in vier Kapitel ein. Das erste Kapitel ist überschrieben mit „Zion: The Center of Old Testament Eschatology“. Die Überschrift des zweiten Kapitels lautet „Peace in Zion: The Transformation of Human Society“. Im dritten Kapitel geht es um „The People of Zion: The Transformation of the Human Person“. Das letzte Kapitel trägt die Überschrift „Highest of All the Hills: The Transformation of Nature“. Die umfangreichsten Kapitel sind zwei und drei,

das bedeutet, dass die Eschatologie eine starke anthropologische und nationale Betonung hat.

Gowan macht kein Hehl daraus, dass er den kanonischen Ansatz befürwortet. Jedoch ist dieser Ansatz weniger von B. S. Childs als von J. A. Sanders geprägt. Seine Eschatologie gibt einen Überblick über die Geschichte bestimmter eschatologischer Themen in den prophetischen Büchern, in der intertestamentarischen Literatur, im Neuen Testament, in der rabbinischen Literatur, in der frühen Kirche und in „contemporary manifestations“. Diese Themen, er nennt sie auch Traditionen, werden bestimmt von einer signifikanten Diskontinuität gegenüber der jeweiligen zeitgenössischen Situation. Das Bild der Zukunft des alten Israel ist gekennzeichnet von drei Metamorphosen: 1. Veränderung des Menschen, dem ein neues Herz und ein neuer Geist gegeben wird. 2. Veränderung der menschlichen Gesellschaft, das heißt Wiederherstellung Israels im verheißenen Land, Wiederaufbau der Städte und Israel wird ein Zeugnis für die Nationen sein. 3. Die Veränderung der Natur bewirkt immer reichliche Ernten, sodass der Hunger eliminiert wird.

Das Buch ist gut strukturiert und ebenso gut zu lesen. An vielen Stellen wünscht man sich wesentlich mehr Tiefgang. Gowan gibt nicht mehr und nicht weniger als einen Überblick über bestimmte eschatologische Themen, dabei wird zu häufig wenig mehr als eine Liste von Bibelstellen gegeben. Eine Diskussion verschiedener Positionen, die unter Alttestamentlern besonders auf dem Gebiet der Eschatologie existieren, wird nicht geführt. Die Behandlung des Neuen Testaments und der postbiblischen Literatur ist besonders oberflächlich. Wäre es da nicht besser gewesen, wenn man sich nur auf das AT beschränkt hätte? Die Betonung bestimmter eschatologischer Themen auch für die Gegenwart beinhalten politische und theologische Probleme, die nicht beantwortet werden.

Gowans Ausführungen zu den einzelnen eschatologischen Themen sind sehr rudimentär. Seine theologischen Voraussetzungen nennt er kaum. Ein Buch über die Eschatologie des Alten Testaments bleibt nach wie vor ein Desiderat.

Helmuth Pehlke

Patrick D. Miller: *The Way of the Lord. Essays in Old Testament Theology*, Forschungen zum Alten Testament 39, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, geb., X + 341 S., € 69,-

Patrick Miller ist Professor für Alttestamentliche Theologie am Princeton Theological Seminary. Er ist eine international geachtete Größe und auch evangelikalen Alttestamentlern gut bekannt.

Der vorliegende Sammelband bietet Aufsätze zu Themen alttestamentlicher Theologie. Die meisten der unter drei Themen angeordneten 21 Aufsätze sind im

Laufe der letzten Dekade entstanden. Damit der Leser sich ein Bild machen kann, seien sie hier mit Seitenzahlen und damit auch zitierfähig aufgeführt.

The Commandments: 1. The Place of the Decalogue in the Old Testament and Its Law (S. 3–16); 2. The Sufficiency and Insufficiency of the Commandments (S. 17–36); 3. Metaphors for the Moral (S. 37–50); 4. The Good Neighborhood: Identity and Community through the Commandments (S. 51–67); 5. The Story of the First Commandment: The Book of Exodus (S. 68–79); 6. The Story of the First Commandment: The Book of Joshua (S. 80–90); 7. The Psalms as a Meditation on the First Commandment (S. 91–122); 8. The Commandments in the Reformed Perspective (S. 123–135); 9. „That It May Go Well with You.“ The Commandments and the Common Good (S. 136–163). *The Psalms*: 10. The Ruler in Zion and the Hope of the Poor: Psalms 9–10 in the Context of the Psalter (S. 167–177); 11. The Poetry of Creation: Psalm 104 (S. 178–192); 12. The Hermeneutics of Imprecation (S. 193–202); 13. Prayer and Worship (S. 203–213); 14. The Psalter as a Book of Theology (S. 214–225); 15. What is a Human Being? The Anthropology of the Psalter I (S. 226–236); 16. The Sinful and Trusting Creature: The Anthropology of the Psalter II (S. 237–249). *Old Testament Theology*: 17. Constitution or Instruction? The Purpose of Deuteronomy (S. 253–268); 18. „Slow to Anger“. The God of the Prophets (S. 269–285); 19. What the Scripture Principally Teach (S. 286–296); 20. Theology from Below: The Theological Interpretation of Scripture (S. 297–309); 21. Man and Woman. Towards a Theological Anthropology (S. 310–318).

Eine Beschlagwortung dieses gut lesbaren Bandes ergibt Stichworte wie Dekalog, Ethik, Anthropologie, Schriftverständnis/-Interpretation und andere mehr. Sie zeigen an, dass dieses Buch auch für Vertreter anderer theologischer Disziplinen sowie kirchliche Praktiker von Interesse sein dürfte.

Weil die Fülle und Breite der Aufsätze hier nicht besprochen werden kann, greife ich die unter Nr. 2 publizierte Erstveröffentlichung heraus, die nicht nur auf eine vielerorts gehaltene öffentliche Vorlesung zurückgeht, sondern mir auch für das theologische Denken des Autors typisch sein dürfte. Miller entwickelt darin den Stellenwert der Zehn Gebote in der Schrift und der Kirche in Anlehnung an den Dreisatz: These – Antithese – Synthese. Zunächst wird begründet, weshalb der Dekalog als grundlegend und suffizient anzusehen ist: Es ist die *erste* (und *einzige*) an das *gesamte* Gottesvolk Israel *direkt* gerichtete Wortoffenbarung Gottes und zudem *expliziter* Inhalt des Bundes. Die Zehn Gebote haben eine hervorgehobene Stellung, die sich auch darin zeigt, dass sie das einzige Korpus göttlicher Instruktionen im Alten Testament sind, das wiederholt wird und an zwei strategischen Orten (Ex 20: Sinai; Dtn 5: vor Landnahme) erscheint. Der zweite Abschnitt bietet die (scheinbare) Gegenthese: Die prophetische Forderung nach Gerechtigkeit und Gnade im Umgang mit den Entrechteten fehle im Dekalog ebenso wie die Betonung der Heiligkeit. Weitere Einwände: Im Neuen Testament habe der Dekalog keinen zentralen Platz, zudem sei er an eine spezifische

Gruppe adressiert (Ethik der freien Männer – Unterprivilegierte seien nicht im Blick). Im Schlussabschnitt modifiziert Miller unter Aufnahme der Einwände seine Ausgangsthese und bekräftigt, dass der Dekalog *Startbasis* und *Grundlage* einer auf der Schrift basierenden Ethik sei: In der deuteronomischen Dekalog-Fassung mit ihrer Sabbat-Zentrierung sei die Befreiung der Verarmten im Kern vorhanden (entfaltet Dtn 15), ebenso nehme das Thema der Heiligkeit seinen Anfang im Sinaigeschehen. Die Auftrennung von Liebesethik und Geboten sei nicht statthaft, zudem kommt der erste Schriftbeleg für die Gottesliebe im Dekalog vor. Der Dekalog lasse sich auch nicht auf eine gruppenspezifische Ethik reduzieren. Schließlich seien Jesu Antithesen in der Bergpredigt nicht als Abwertung, sondern als Rückführung auf die eigentliche Intention der Gebote durch die autoritative Interpretation des „neuen Mose“ zu verstehen.

Ein letztes Wort zum Aufsatz Nr. 19, in dem es um die Beurteilung von Homosexualität geht. Auch wenn viele der (aus reformierter Sicht) vorgetragenen Argumente des Autors bedenkenswert sind, so wird der evangelikale Leser die Vereinbarkeit von Homosexualität und christlichem Ethos, zu der hin Miller deutlich neigt, kaum teilen können.

Insgesamt ein hilfreiches, Gewinn bringendes Buch, das in wesentliche Themen biblischer Theologie einführt und dabei auch einen Brückenschlag zu Kirche und gelebtem Glauben macht.

Beat Weber

Weitere Literatur:

- *Craig Bartholomew, Anthony C. Thiselton (Hg.): *Out of Egypt. Biblical Theology and Biblical Interpretation*, Scripture and Hermeneutics Series 5, Grand Rapids/MI: Zondervan, Paternoster, 2004, Hb., 528 S., US \$ 39.99
- Martin Ebner u.a. (Hg.): *Leben trotz Tod*, JBTh 19, Neukirchen: Neukirchener, 2005, Pb., XIII + 463 S., € 44,–
- Wolfram Herrmann: *Theologie des Alten Testaments. Geschichte und Bedeutung des israelitisch-jüdischen Glaubens*, Stuttgart: Kohlhammer, 2004, Pb., 384 S., € 29,–
- Alfred Marx: *Les systèmes sacrificiels de l'Ancien Testament. Formes et fonctions du culte sacrificiel à Yhwh*, VT.S 105, Leiden: Brill, 2005, geb., VI + 266 S., € 85,–

Neues Testament

1. Hermeneutik, Exegetische Methode, Nachschlagewerke, Sprachwissenschaft

Moisés Mayordomo (Hg.): *Die prägende Kraft der Texte. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments. Ein Symposium zu Ehren von Ulrich Luz*. Stuttgart: Katholisches Bibelwerk, 2005, kt., 180 S., 25,90 €

Mayordomo, Privatdozent in Bern, hat im Frühling 2003 das Internationale ökumenische Symposium zu Ehren des im Februar 2003 emeritierten Berner Neutestamentlers Ulrich Luz maßgeblich mitgeplant und durchgeführt und gibt nun in diesem Sammelband die meisten der damals gehaltenen Vorträge heraus. Das Thema „Wirkungsgeschichte“ nimmt ein zentrales Anliegen des Schaffens von Luz auf, und Mayordomo gelingt es in seiner kurzen Einführung, den engen Zusammenhang zwischen der Wirkungsgeschichte von Texten mit aktuellen Literatur- und Lesetheorien und damit wichtigen Grundfragen der Hermeneutik aufzuzeigen. Eine besondere Note erhielt das Symposium durch seine Internationalität (die Autoren stammen aus Rumänien, Deutschland, Finnland, der Schweiz und England; weitere Referenten aus Griechenland und Ungarn).

U. Luz' Beitrag „Wirkungsgeschichtliche Hermeneutik und kirchliche Auslegung der Schrift“ eröffnet den Band. Der zweite Beitrag von V. Mihoc „Basic Principles of Orthodox Hermeneutics“ gibt Einblick in das orthodoxe Bibel- und Auslegungsverständnis. M. Reiser erweist sich in seinem Beitrag „Die Prinzipien der biblischen Hermeneutik und ihr Wandel unter dem Einfluss der Aufklärung“ als hervorragender Kenner der Anfänge der modernen Bibelauslegung und stellt insbesondere die Rolle von Richard Simon heraus. Im vierten Beitrag „Matthäus und die Hölle. Von Wirkungsgeschichte zu ethischer Kritik“ thematisiert und kritisiert H. Räisänen Wirkungsgeschichte am Beispiel des Themas „Hölle“ im Matthäusevangelium. P. Bühler bringt in seinem Vortrag in spannender Weise Umberto Ecos Lese- und Verstehenstheorie mit Texten der Bergpredigt und deren „Wirkungsgeschichte“ in der Auslegung Luthers ins Gespräch (Freiheit des Lesers und Grenzen der Interpretation nach Umberto Eco – am Beispiel von Martin Luthers Auslegung der Bergpredigt). S. Vollenweider widmet sich Paulus und der wirkungsgeschichtlichen Fragestellung (Paulus zwischen Exegese und Wirkungsgeschichte) und Ch. Rowland rundet den Band mit seinem Beitrag zur Offenbarung (English Radicals and the Exegesis of the Apocalypse) ab.

Einige Anmerkungen zu drei besonders lesenswerten Kapiteln: Reiser gibt in seinem Beitrag kenntnisreich Einblick in die geschichtlichen Anfänge der kritischen Exegese und betont dabei, dass diese vorerst stärker eine katholische An-

gelegenheit war (Erasmus, Maldonado, R. Simon). Besonders Richard Simon (1638-1712) will er rehabilitieren: Er – und nicht Semler – sei der Vater der kritischen (im Sinne von: philologisch-historischen) Erforschung des Neuen Testaments, und das Bild vom Rationalisten und verkappten Ungläubigen gehe auf seinen Gegner Bossuet zurück. Tatsächlich hat Simon an der Inspirationslehre (der Autoren) festgehalten, und die allgemein geltende katholische Lehre galt ihm als sachgemäßer Rahmen für eine theologische Schriftauslegung. Sein vor der Aufklärung entstandenes Werk verdient es offensichtlich auch von evangelikaler Seite noch genauer studiert zu werden. Reiser skizziert die weitere Entwicklung bis zur Mitte des 18. Jahrhunderts und kommt zum Schluss: „Entgegen der gängigen Auffassung... führt also historisch kein Weg von der Reformation zur kritischen Bibelexegese“ (S. 72). Vielmehr sei der Humanismus eines Erasmus und das damit verbundene geschichtliche Denken entscheidend gewesen. „Die große Wende“ erfolgte mit der Aufklärung, die eben auch eine Wandlung der hermeneutischen Prinzipien der bisherigen kritischen, geschichtsbewussten Exegese mit sich brachte (Semler). Jetzt allerdings wurde der gebildete Protestantismus Vorreiter der Kritik, und innerhalb der katholischen Kirche kam es zur Modernismuskrise. Zwar scheine heute äußerlich alles in Ordnung zu sein, aber Reiser diagnostiziert gravierende Mängel und ein bleibendes Unbehagen angesichts heutiger Exegese. Grund dafür seien erhebliche Schwächen der hermeneutischen Prämissen. Anknüpfend an Origenes arbeitet Reiser fünf hermeneutischen Prinzipien heraus (S. 83), die bis und mit Simon die Exegese bestimmten, und stellt ihnen Semlers Sicht gegenüber (S. 94). Diese „hermeneutische Wende“ hat zu viele negative Folgen gezeitigt, die nach Reisers Ansicht überwunden werden könnten, indem „wir die hermeneutischen Prinzipien, die unser Tun leiten, wieder neu durchdenken und zusehen, ob wir die alten Prinzipien zu Recht aufgegeben haben“ (S. 101). Es sei hier nur angemerkt, dass zu den alten Prinzipien auch die positive Rolle einer (recht verstandenen) Allegorese und die *regula fidei* (der [katholischen?] Kirche) als verbindlicher Bezugsrahmen gehört. – Der Beitrag ist äußerst anregend, in seinen Analysen aufschlussreich und ruft gleichsam nach einer evangelischen Antwort auf die zurecht aufgeworfenen Anfragen an die moderne Bibelexegese.

Räsänen erweist sich auch in seinem Vortrag zum Thema „Hölle“ als Theologe ohne Rücksicht auf Verluste. Anknüpfend an Luz' Behandlung insbesondere von Mt 25,31-46 vertieft er die Wirkungsgeschichte dieses Textes über die Hölle, indem er die Rezeption unter anderem bei Gregor dem Großen, den Puritanern und ausführlich bei J. Edwards (leider nur dargestellt aufgrund einer Sekundärquelle von 1905) beleuchtet. Eindrücklich belegt er auch die Abwesenheit des Themas Hölle in den modernen Theologien (Ausnahmen aus gegensätzlichen Gründen sind D. Guthrie [evangelikal] und H. Teeple [Agnostiker]). Eigentliches Anliegen Räsänsens ist es zu zeigen, dass Wirkungsgeschichte hilft und legitimiert, in krassen Fällen aufgrund der Folgen eines Textes (Parallelbeispiel:

Mt 27,24f und Antisemitismus) auch den Ursprungs-Text selbst ethisch zu bewerten und zu kritisieren. Im Blick auf die Höllendrohung im Matthäusevangelium heißt das für Räsänen: Die volle Wucht des Schreckensbildes „Hölle“ bei Matthäus darf nicht abgeschwächt oder wegerklärt werden. Auch Luz' Versuch, Matthäus zu verteidigen vermag nicht wirklich zu überzeugen. Vielmehr liege hier ein Fall vor, dem nur mit offener Kritik begegnet werden könne. „Die Hölle muss verneint werden...“ „Mit der Hölle muss öffentlich aufgeräumt werden“ (S. 124). Wenn schon „Gericht“, dann mit Johannes und Paulus, aber sicher nicht mit Matthäus. – Mit erstaunlicher Offenheit schreibt hier ein betroffener Theologe. Räsänen hatte in seinem mündlichen Referat erwähnt, dass seine Mutter in der finnischen Erweckungsbewegung rund um Urho Muroma (dessen Berufungserlebnis und damit auch Verkündigung zentral mit der Angst vor der Hölle zusammenhängen) beheimatet war und er als achtjähriger aufgrund kindlicher Gedanken überzeugt wurde, dass auf ihn die ewige Qual des Höllenfeuers warte. „Noch in jugendlichen Jahren habe ich die Hölle todernst genommen“ und sogar die Wahl des Theologiestudiums sei, im Rückblick gesehen, in erster Linie von jener Furcht motiviert gewesen! – Räsänens Radikalkritik an der Hölle ist von da her verständlich. Meine kritische Rückfrage setzt aber nicht etwa bei diesem autobiographischen Hintergrund an. Der ist doch nur ein Hinweis darauf, dass auch Räsänen (und ich) ein Teil der Wirkungsgeschichte jenes Textes ist. Vielmehr sind wichtige methodische und argumentative Kernpunkte zu wenig durchdacht (Originalzitat: „Ich bin gegen Grausamkeit in der Bibel“) und überzeugen deshalb nicht. Insbesondere wird nicht deutlich, wie ein Kriterium wie „allgemein-menschliche Gesichtspunkte“ wirklich als Maßstab für solche Sachkritik an der Bibel herhalten kann. Für Räsänen sind „Grausamkeit, Gewalttätigkeit, Ungerechtigkeit und Fanatismus“ nun einfach mal unhinterfragbar elementare Dinge, die fast universal abgelehnt würden (S. 104f). Mag sein, aber treffen diese menschlichen Kategorien tatsächlich das, was die Rede von der Hölle meint? Machen diese Texte über die Hölle jene Eigenschaften wirklich zu Eigenschaften Gottes? Was würde das für das Geschehen am Kreuz bedeuten? Auf diese Weise sind wir jedenfalls ganz offensichtlich die Hölle nicht so schnell los.

U. Luz will in seinem Beitrag zeigen, „dass wirkungsgeschichtlich orientierte Hermeneutik gegenüber traditionsgegebenen hermeneutischen Axiomen aller Konfessionskirchen ein ‚subversives‘ und zugleich ökumenisches Potential hat“ (S. 18). Im Blick auf die protestantische kirchliche Auslegung bedeutet das: Gegenüber dem reformatorischen Prinzip „sola scriptura“ führt „Beschäftigung mit der Wirkungsgeschichte... protestantische kirchliche Exegese zu einer neuen Einsicht in das, was die katholische Kirche seit jeher mit ‚Tradition‘ bezeichnete“ (S. 20). Gegenüber der Konzentration (und Reduktion) auf das Hören des Wortes macht Wirkungsgeschichte „darauf aufmerksam, dass Worte nicht das einzige Medium der Interpretation biblischer Texte sind“ (S. 21). Gegenüber einer „claritas scripturae“ macht Wirkungsgeschichte deutlich, dass die Frage nach der

Wahrheit einer Interpretation eine komplexe Frage ist (Luz wehrt sich hier aber ausdrücklich gegen den Vorwurf, seine Betonung der Wirkungsgeschichte bestreite die Erkennbarkeit von Wahrheit). Und Wirkungsgeschichte relativiert den Deutungsansatz „Christus als Mitte der Schrift“, weil offenbar werde, dass „Christus“ immer ein von der jeweiligen Kirche oder Gemeinschaft interpretierter Christus ist. – Für die katholische kirchliche Auslegung merkt Luz an: Wirkungsgeschichte hinterfragt die Ansicht, die Wahrheit von Auslegungen biblischer Texte lasse sich durch eine Wahrheitsregel definieren. Zudem macht sie auf das Problem der Kontextualität jeder Interpretation aufmerksam und würdige gerade auch innovative oder häresieverdächtige Auslegungen. Es werde durch die Wirkungsgeschichte deutlich, dass das vom Zweiten vatikanischen Konzil „postulierte harmonische Zusammenwirken von Bibel, Tradition und Lehramt de facto nur eingeschränkt funktioniert hat“ (S. 28) und dass auch Entscheidungen des Lehramts hinterfragt werden müssen. – Orthodoxe kirchliche Auslegung schließlich steht durch ihr Verständnis der „Bibel in der Kirche“ und der starken Stellung der Väterexegese wirkungsgeschichtlicher Betrachtungsweise zuerst einmal sehr nahe. Allerdings müsse dann auch wirklich „geschichtlich“ gedacht und gelebt werden. Dazu gehört eben nicht einfach das Wiederholen vergangener Interpretationen, sondern das immer wieder neue und andere Fassen der Interpretation im Jetzt, am eigenen Standort der Geschichte. – Von diesen Überlegungen aus zeigt Luz auf, dass Wirkungsgeschichte im Blick auf die Ekklesiologie einerseits innerkirchlich daran erinnert, dass die Bibel Grundbuch *aller* Kirchen und christlichen Gemeinschaften ist und dass andererseits die Wirkung der Bibel weit über die Kirche hinausgeht. Die Schlussfrage, ob eine so verstandene wirkungsgeschichtliche Hermeneutik auch eine „kirchliche“ Hermeneutik sei, beantwortet Luz mit Ja, denn für ihn ist „Kirche“ „Gesprächsgemeinschaft über der Bibel“ (S. 35), sind auch die Ekklesiologien der Bibel kontextuell und wirkungsgeschichtlich bestimmt (S. 36), und also kann man „von der wahren Kirche gar nicht anders reden als in der Gestalt eines Hoffnungsgutes“. „Ökumene ist für mich das Experimentierfeld der Hoffnung auf Kirche“ (S. 37).

Meine Hauptanfrage an Luz ist die Beobachtung, dass die von ihm sehr stark betonte Kontextualität und Relativität jeder Interpretation (und damit auch sein Kirchenverständnis) hier irgendwie als zwingende Folge der „wirkungsgeschichtlichen Hermeneutik“ dargestellt wird. Dabei liegen doch die Gründe dieser Sichtweise in erkenntnistheoretischen Grundfragen, die hier einfach im Sinne der Aufklärung zu Ende gedacht werden. Wer diese Epistemologie nicht teilt, der wird Luz in seinen Überlegungen und Urteilen nicht ohne weiteres folgen wollen.

Der schmale Sammelband (177 S.) bietet auf jeden Fall genügend Stoff für angeregte und aufgeregte Beschäftigung mit dem Thema „Wirkungsgeschichte“,

einem wichtigen Aspekt der Exegese. Erstaunlich ist es, dass am Ende des Büchleins zwar drei Leerseiten, aber kein einziges Register zu finden sind.

Jürg Buchegger

S. McKnight, G. R. Osborne (Hg.): *The Face of New Testament Studies. A Survey of Recent Research*, Grand Rapids: Baker Academic; Leicester: IVP, 2004, kt., 544 S., \$ 33,–

Angesichts der vielen Fragestellungen in der jüngeren neutestamentlichen Forschung und der Fülle der Sekundärliteratur in verschiedenen Sprachen sind Forscher und Studenten immer mehr zur Orientierung auf kompetente Forschungsüberblicke angewiesen. Sie sind in der Regel für Forscher geschrieben. Dankbar lesen Eingeweihte die Beiträge in den Zeitschriften *Theologische Rundschau* oder *Verkündigung und Forschung* oder die entsprechenden Einträge in den großen Nachschlagewerken (RGG, TRE). Neben diesen deutschen Organen, deren Überblicke oft die Forschung zu einem bestimmten Thema in einem bestimmten Zeitraum zusammenfassen, gibt es in englischer Sprache immer wieder einbändige Forschungsüberblicke, die gegenwärtigen Forschungsstand, Fragestellungen und noch offene Fragen allgemeinverständlich zu beschreiben suchen (vgl. z. B. E. J. Epp, W. MacRay [Hg.], *The New Testament and Its Modern Interpreters*, 1989). Zu diesen wichtigen Hilfsmitteln gehört der vorliegende Band mit hauptsächlich nordamerikanischen Beiträgen (deren Titel ich übersetze) in vier Abschnitten.

Unter „Kontext des Neuen Testaments“ schreiben S. Freyne zu „Galiläa und Judäa: Die soziale Welt Jesu“ (S. 21–35) und D. A. Fiensy über „Das römische Reich und Kleinasien“ (S. 36–56). Die Unterthemen zeigen die Schwerpunkte auf: Apostelgeschichte: Die Gottesfürchtigen, Paulus in Ephesus, die Asiarchen, das römische Straßensystem; Paulusbriefe: Frauen in Leitungsrollen, Galaterbrief; Offenbarung: der Charakter des Kaisers Domitian, der Kaiserkult in Ephesus; lokale Bezüge in den Sendschreiben.

Im Abschnitt „Hermeneutik des Neuen Testaments“ finden sich die Beiträge: E. J. Schnabel, „Textkritik: Neuere Entwicklungen“ (S. 59–75); S. E. Porter, „Griechische Grammatik und Syntax“ (S. 76–103; traditional tools for study of the grammar and syntax of the Greek NT, NT Greek reference grammars, other grammatical and syntactical studies, linguistically based innovations in the study of the Greek of the NT, verbal aspect theory, register studies, discourse analysis, other studies); G. Clark, „Allgemeine Hermeneutik“ (S. 104–117; nur vier Seiten zu „Contemporary Hermeneutics“ – reader response und deconstruction); D. A. de Silva, „Die Verleiblichung des Wortes: Soziologische Interpretationen des Neuen Testaments“ (S. 118–129) und C. A. Evans, „Das Alte Testament im Neuen Testament“ (S. 130–145, mit 15 Seiten zu knapp). Warum soziologische

Interpretationen eigens thematisiert werden und andere neuere hermeneutische oder exegetische Zugänge nicht, bleibt unklar.

Der dritte Teil ist Jesus gewidmet: S. McKnight, „Jesus von Nazareth“ (S. 149–176; u. a. mit einem Überblick über die intensive neuere Diskussion um die Kriterien zur Bestimmung der Echtheit der Jesustradition und über die Tendenz, Jesus im zeitgenössischen Judentum zu verankern); K. Snodgrass, „Moderne Zugänge zu den Gleichnissen Jesu“ (S. 177–190); G. H. Twelftree, „Die Geschichte der Wunder in der Geschichte Jesu“ (S. 191–208) und C. L. Blomberg, „Johannes und Jesus“ (S. 209–226; mit guten Überlegungen zur historischen Glaubwürdigkeit der joh. Darstellung Jesu).

Der vierte Abschnitt gilt dem Urchristentum: S. Walton, „Apostelgeschichte: Viele Fragen, viele Antworten“ (S. 229–250); B. Chilton, „Jakobus, der Bruder Jesu“ (S. 251–262); D. A. Hagner, „Matthäus: Christliches Judentum oder jüdisches Christentum“ (S. 263–282); B. N. Fisk, „Paulus: Leben und Briefe“ (S. 283–325; mit folgenden Themen: The struggle to establish a Pauline corpus, development and contingency of Paul's thought, Paul and politics, the Paul of Acts and the Paul of Paul, Paul's Jewish and Hellenistic cultural contexts, Paul's knowledge of Jesus, Pauline communities and contemporary models, Paul's letters and their first recipients); J. D. G. Dunn, „Theologie des Paulus“ (S. 326–348); D. L. Bock, „Lukasevangelium“ (S. 349–372); R. L. Webb, „Die Petrusbriefe“ (S. 373–390; „The trend is toward a recognition of their individuality and distinctiveness, and an appreciation of how they represent other voices in the diversity of early Christianity“ [S. 373]); P. G. Bolt, „Markusevangelium“ (S. 391–413); G. H. Guthrie, „Der Hebräerbrief in seinem Kontext im 1. Jahrhundert“ (S. 414–443); K. Scholtissek, „Das Johannesevangelium in der neueren Forschung“ (S. 444–72; die Johannes-Briefe fehlen) und G. R. Osborne, „Neuere Entwicklungen in der Forschung zur Johannesoffenbarung“ (S. 473–504: Genre and mindset, date and social situation, feminist interpretation, interpretation, the use of the OT, unity and structure). Einen Beitrag zur neutestamentlichen Theologie bzw. zur Diskussion um eine biblische Theologie des Neuen Testaments im Gegensatz zu einer Religionsgeschichte des Urchristentums gibt es nicht. Sach-, Autoren- und Stellenregister (S. 505–544) runden den Band ab.

Für deutschsprachige Leser ist der Band, der ein Handbuch sein will „of what is going on in NT scholarship“ (S. 9) wertvoll, da er gute Zusammenfassungen und Einblicke in wichtige Bereiche englischsprachiger Forschung gibt. Deutsche Beiträge werden – ein Trend in der englischsprachigen Forschung – nicht im gleichen Maß berücksichtigt. Eine Stärke besteht darin, dass auch evangelikale Beiträge gewürdigt werden, ohne dass jedoch die Forschungslage durchweg aus evangelikaler Perspektive beurteilt würde, zumal nicht alle Autoren diesen Hintergrund haben. Nicht alle Beiträge bieten eine abschließende Bewertung der dargestellten Forschungslage.

Die Bestimmung „recent“ im Titel des Bandes haben die Autoren verschieden vorgenommen. Während sich einige tatsächlich auf die Forschungsergebnisse der letzten beiden Jahrzehnte konzentrieren, geben andere zwei Jahrhunderte Forschungsgeschichte wieder (Porter, Clark). Einige Beiträge ähneln mehr einer guten Einleitung in das Thema für Studierende als einem konzentrierten wissenschaftlichen Forschungsüberblick (de Silva). Trotz dieser Anfragen ist es ein hilfreicher Band in dem, was er an meist hervorragenden und doch verständlichen Überblicken für Studierende und Forscher zur ersten Orientierung zu bieten hat. Etwas Vergleichbares in deutscher Sprache gibt es nicht.

Christoph Stenschke

Antonio Pinero, Jesus Peláez: *The Study of the New Testament. A Comprehensive Introduction, Tools for Biblical Study 3*, Leiden: Deo, 2003, Ln., 579 S., € 50,-

Anleitungen zum Studium des Neuen Testaments und Methodenbücher gibt es beinahe in jeder Größe und inhaltlichen Ausrichtung. Dass es so viele verschiedene Werke gibt und einige von ihnen hohe Auflagenzahlen erreichen (H. Conzelmann, A. Lindemann, 14. Aufl. 2004; U. Schnelle, 5. Aufl. 2000) zeigt, dass diese Bücher von vielen Studierenden gekauft und benützt werden (müssen). Mit wenigen anderen Büchern (und den entsprechenden Lehrveranstaltungen) werden die Weichen im Denken und Leben von Theologiestudenten so gestellt, wie bei den ersten bibelwissenschaftlichen Methodenbüchern. Daher müssen Dozenten und Studierende sorgfältig auswählen.

Die Verfasser des vorliegenden Bandes sind spanische katholische Neutestamentler, die beide für ihre hochwertigen Beiträge zur neutestamentlichen Wissenschaft und vor allem zu Sprache und Linguistik bekannt wurden (leider liegen ihre Beiträge fast nur auf Spanisch vor). So ist Peláez seit vielen Jahren Herausgeber der Zeitschrift *Filología Neotestamentaria*. Und genau auf diesen Gebieten liegen die Stärken dieses Methodenbuches, das mit einer Einführung in antike Sprachen und das Studium des Neuen Testaments und knappen Reflektionen zu biblischer Philologie und Theologie beginnt.

Dem folgt ein Abriss der Geschichte der Auslegung des Neuen Testaments bis in die Gegenwart (S. 5–69). Kapitel zwei gilt der Erforschung des neutestamentlichen Textes (Kanon, Textkritik und Textgeschichte [S. 70–120]). Besonders interessant ist das Kapitel über die Sprache des Neuen Testaments, das zunächst die Sprachen beschreibt, die zur Zeit Jesu in Palästina gesprochen wurden. Dem folgen eine hervorragende Einführung in das Koiné-Griechisch des Neuen Testaments (S. 137–175; mit einer guten Beschreibung der besonderen Merkmale der Koiné) sowie die Bestimmung anderer sprachlicher Einflüsse (S. 121–

204). Es dürfte schwer sein, eine weitere Behandlung dieses Themas in dieser Qualität und auf diesem Niveau zu finden.

Im Abschnitt über den historisch-literarischen Kontext des Neuen Testaments („Study of the substratum of the NT“ [S. 205–336]) beschreiben die Autoren die Welt des Neuen Testaments, das Erbe der hebräischen Bibel, Qumran, jüdisch-hellenistische Literatur, Philo und Josephus, rabbinische Literatur, Gnosis und Gnostizismus und das Verhältnis zwischen dem Neuen Testament und hellenistischer Kultur. Anschließend kommen Methoden und Zugänge für das Studium des Neuen Testaments. Unter der Überschrift „Diachrone Zugänge“ stellen die Autoren die religionsgeschichtliche Fragestellung dar sowie verschiedene historisch-kritische Schritte (S. 344–353; Literarkritik, Form- und Redaktionsgeschichte; inhaltlich nicht in der engen Definition der traditionellen deutschsprachigen Diskussion) und verschiedene sozialwissenschaftliche und soziologische Fragestellungen dar (S. 339–440). Unter „Synchrone Zugänge“ geht es um semantische Analyse, Lexikographie und Lexikologie, narrativ-strukturalistische, literaturwissenschaftliche und rhetorische Analysen (S. 441–514). Ein Anhang über das Übersetzen biblischer Texte (S. 515–522) wird von detaillierten Überblicken über die Hilfsmittel für das Studium des Neuen Testaments gefolgt (inkl. Septuaginta, zwischentestamentliche und andere Literatur [S. 523–552]). Bibelstellen- und Namensregister stehen am Ende.

Der Band ist eine ausgewogene, anspruchsvolle und doch nicht zu technische Einführung in die wissenschaftliche Beschäftigung mit dem Neuen Testament und eine gute Ausgangsbasis für Studierende an Universitäten oder Seminaren, die ernsthaft an wissenschaftlicher Forschung und biblischen Sprachen interessiert sind. Durchweg bieten die Autoren auf den behandelten Gebieten gute Einführungen in alle zu bedenkenden Fragen und Probleme und in den gegenwärtigen Forschungsstand. Viele Abschnitte könnte man kaum verbessern. Der Schwerpunkt liegt dezidiert auf einer stark philologisch-sprachwissenschaftlich verantworteten exegetischen Methodik. Angesichts der anderen Ausrichtung manches neueren methodischen Ansatzes oder auch Methodenbuches, das für dieses Anliegen teilweise nur noch ein Lippenbekenntnis ablegt, ist dieser Schwerpunkt höchst willkommen.

Doch bedürfen fortgeschrittene Studierende, an die sich der Band wendet, noch weiterer Perspektiven und Einführungen in andere Bereiche neutestamentlicher Forschung. Meine Kritik betrifft kaum das Gebotene, sondern die Bereiche gegenwärtiger neutestamentlicher Forschung, die hier nicht eigens oder gar nicht aufgegriffen werden, zum Beispiel verschiedene hermeneutische Zugänge (feministische, befreiungstheologische oder kontextuelle Hermeneutik oder auch „canonical criticism“), die man weder gutheißen noch praktizieren muss, aber zumindest kennen und fair würdigen können sollte.

Freilich muss die Erhebung der neutestamentlichen Theologie fest in der Interpretation von Texten verankert sein. Aber das Neue Testament ist auch ein

theologisches Buch. Fragen wie: „Was ist neutestamentliche Theologie? Wie wird sie betrieben? Was sind die großen Fragestellungen und Probleme in diesem Unternehmen?“, kommen nicht vor. Weitere wichtige Fragestellungen kommen ebenfalls nicht vor: „Wie wendet man das Neue Testament an? Wie und warum kann es die Grundlage für christlichen Glauben und Leben sein?“ Selbstverständlich betonen die Autoren, dass die gründliche Auslegung des Neuen Testaments die Voraussetzung ist, von der aus sich eine systematische Theologie entwickeln kann: „If positions... have no basis in a correct interpretation of the texts, the theology built on them will be without a solid foundation. The contributions of philological-historical study are the necessary point of departure for eventual theological interpretations, which must always be rooted in the text and its meaning“ (S. 3). Kurzum: Der Band ist eine hervorragende Anleitung zum Studium des neutestamentlichen Textes, weniger eine umfassende Einführung in die neutestamentliche Wissenschaft als akademische Disziplin. Eine günstige Studienausgabe würde seiner weiteren Verbreitung helfen.

Christoph Stenschke

2. Einleitungswissenschaft

Thomas Weißenborn: *Apostel, Lehrer und Propheten. Band 1: Evangelien und Apostelgeschichte*, Marburg: Francke, 2004, kt., 249 S., € 13,50; *Band 2: Leben und Briefe des Apostels Paulus*, 2004, kt., 285 S., € 14,95; *Band 3: Petrusbrief bis Offenbarung*, 2005, kt., 217 S., € 13,50

Eine Einführung in das Neue Testament, das sich auf etwa 750 Seiten an interessierte Mitarbeiter, wie zum Beispiel Hauskreisleiter in der Gemeinde, richtet, ist ein mutiges Unterfangen. Gelingen soll es vor allem dadurch, dass wichtige Hintergrundinformationen allgemein verständlich dargelegt werden. Der Verfasser möchte eine Brücke von den Erkenntnissen der Theologie zum Leben als Christ in einer Gemeinde schlagen. Ein Fachwissen brauche der Leser nicht, um den Inhalt des Buches zu verstehen. Trotzdem sollen alle relevanten Einleitungsfragen angesprochen und diskutiert werden.

Es gelingt dem Verfasser in der Tat auch schwer verständliche Sachverhalte so aufzubereiten, dass der interessierte „Laie“ ohne große Mühe folgen und sich ein eigenes Urteil bilden kann. Das zeigt sich bereits im ersten Band, wo er auf etwa 110 Seiten auf die ersten drei Evangelien eingeht und die synoptische Frage diskutiert. Dabei stellt der Verfasser zunächst die gängigen Lösungsmodelle vor und legt seinen Schwerpunkt auf die Zwei-Quellen-Hypothese. Danach weist er vor allem unter Bezug auf die altkirchliche Überlieferung darauf hin, dass er diesem Lösungsansatz nicht folgen kann. Er plädiert dafür, dass das bekannte Papias Zi-

tat („Matthäus hat in hebräischer Sprache die Reden zusammengestellt, ein jeder übersetzte dieselben, so gut er konnte“) dahingehend zu verstehen ist, dass es bereits in den vierziger Jahren (!) eine hebräische bzw. aramäische Fassung des Matthäusevangeliums gegeben habe. Markus und Lukas hätten etwa am Beginn der sechziger Jahre ihre Evangelien geschrieben, bevor dann eine griechische Fassung des ersten Evangeliums erschienen sei. So richtig es ist, die bisherige Hypothese kritisch zu hinterfragen, so problematisch ist aber doch die Tatsache, dass Weißenborn nicht erwähnt, dass diese Worte des Papias heute sehr verschieden gedeutet werden. So wird dem Leser nicht deutlich, dass man auch im evangelikalen Bereich bei der synoptischen Frage (mit guten Gründen) zu deutlich anderen Ergebnissen kommen kann. Carson, Moo und Morris, die mit ihrer Einleitung sonst immer wieder gerne von Weißenborn zustimmend zitiert werden, halten ja zum Beispiel an einer modifizierten Zwei-Quellen-Hypothese ausdrücklich fest, weil sie den komplizierten Befund am besten erkläre!

Dass die altkirchliche Tradition für den Verfasser eine große Rolle spielt, wird im Laufe der Lektüre immer deutlicher. So schenkt er der Überlieferung Vertrauen, dass der Zebedaide Johannes der Verfasser des vierten Evangeliums ist. Dankenswerterweise werden die Zeugnisse der Alten Kirche nicht nur erwähnt, sondern auch immer in längeren Auszügen zitiert, sodass der Leser an die Quellen herangeführt wird und sich selbst ein Bild machen kann.

Die Paulusbriefe stehen im Mittelpunkt des zweiten Bandes. Nach einer kurzen Darstellung des Lebens von Paulus werden die wichtigsten Einleitungsfragen umsichtig und ausführlich behandelt. Bei der wichtigen Frage der Pseudepigraphie geht Weißenborn davon aus, dass alle 13 Briefe auch tatsächlich von Paulus geschrieben wurden. Hilfreich ist es, dass sich der Verfasser grundsätzlich und ausführlich mit der Frage auseinandersetzt, ob das Phänomen der Pseudepigraphie wirklich so verbreitet war, wie es in den gängigen Einleitungen immer wieder behauptet wird. So kann er meines Erachtens überzeugend darlegen, dass man mit gewichtigen Argumenten davon ausgehen kann, dass die Verfasserangaben in den Briefen den tatsächlichen Verhältnissen entsprechen. Als ältesten Brief sieht er den Galaterbrief an, der noch vor dem Apostelkonzil an die Gemeinden geschrieben wurde, die Paulus auf seiner ersten Missionsreise gründete – eine Meinung, die in den letzten Jahren ja immer breiteren Zuspruch findet. Es spricht für den Autor, wenn er immer wieder darauf verweist, dass etliche Fragen auch offen bleiben werden. So überschreibt er den Abschnitt über die Entstehung des Ersten Timotheusbriefes mit den lapidaren Worten: „Ein Stochern im Nebel“ (Band 2, S. 252).

Im letzten Band seiner Einführung geht Weißenborn auf die katholischen Briefe und die Offenbarung ein. Auch hier plädiert er immer wieder dafür, dass den Hinweisen aus der Alten Kirche zu den Verfassern Vertrauen zu schenken ist. Dabei fällt auf, dass er sich bei einigen Schriften für eine Frühdatierung der Schriften ausspricht; so sei der Brief des Jakobus bereits zwischen 42 und 44 ent-

standen. Die Frage des Verhältnisses zwischen Judas- und Zweitem Petrusbrief bleibt für ihn letztlich offen. Wir können heute nicht mehr sagen, wer welche Schrift benutzt hat (Band 3, S. 159).

Der Verfasser hat es sich zur Aufgabe gemacht, verständlich über die theologische Fachdiskussion zu informieren und viele wichtige Hintergrundinformationen zu liefern. Das ist ihm in beeindruckender Weise gelungen. Der Leser wird auch an schwierige Sachverhalte herangeführt und sachlich und fair informiert. So erfährt man (zu Recht!) immer wieder, dass viele der anscheinend so sicheren Ergebnisse der theologischen Forschung hinterfragt werden können und müssen. Zugleich versucht Weißenborn auch immer wieder herauszuarbeiten, mit welchen Prämissen in der theologischen Wissenschaft gearbeitet wird. Auch wenn man in Einzelfragen zu anderen Ergebnissen kommen mag – dieser Einführung in das Neue Testament wünscht man viele aufmerksame Leser in den Gemeinden.

Michael Schröder

3. Kommentare, Beiträge zu exegetischen Themen

Wilfried Eckey: *Die Apostelgeschichte – Der Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom. Teilband 1: 1,1–15,35; Teilband 2: 15,36–28,31*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2000, kt., zusammen 680 S., je € 24,90

Das Lukasevangelium – Unter Berücksichtigung seiner Parallelen, Teilband 1: 1,1–10,42; Teilband 2: 11,1–24,53, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2004, kt., zusammen 1080 S., je € 39,–

Es ist schon bemerkenswert, dass innerhalb kurzer Zeit ein relativ umfangreicher Kommentar zum lukanischen Doppelwerk erscheint. Eckey, der bis zu seiner Emeritierung an der Bergischen Universität Evangelische Theologie und ihre Didaktik lehrte, möchte mit seiner Auslegung neben den Theologen vor allem die kirchlichen Mitarbeiter erreichen. Deswegen verzichtet er auf einen ausführlichen Anmerkungsapparat, was besonders auf die Auslegung der Apostelgeschichte zutrifft.

Den zweiten Teil des Doppelwerkes möchte er in erster Linie als eine antike historische Monographie verstehen (S. 20). Ihrem Verfasser gehe es vor allem darum, mit der Darstellung der Vergangenheit zu helfen, die Gegenwart besser zu verstehen. So hätten auch andere Historiker der Antike gearbeitet. Eckey sieht keinen hinreichenden Grund, das Werk Lukas, dem Arzt und Begleiter des Apostels Paulus, abzusprechen. Die entsprechenden Hinweise aus der Alten Kirche seien durchaus vertrauenswürdig. Generell sieht Eckey in Lukas einen zuverlässig arbeitenden Historiker. Auch wenn er nicht ein ständiger Begleiter des Paulus

war (so sind seiner Meinung nach auch die sogenannten „Wir-Passagen“ ein Hinweis darauf, dass Lukas ab diesem Zeitpunkt den Völkerapostel begleitete), so berichtet er doch vertrauenswürdig. Die 26 Reden in der Apostelgeschichte seien zwar mit großer Freiheit geschrieben, aber nicht erdichtet (S. 33). Immer wieder weist Eckey darauf hin, dass sich Lukas im Rahmen der Arbeitsweise antiker Historiker bewegt.

Die Auslegung der Texte erfolgt nach den Hinweisen zum Kontext und nach der Gliederung bzw. der Feingliederung des Abschnittes. Auch wenn man sich gerade an dieser Stelle eine graphisch ansprechendere Gestaltung gewünscht hätte, so bekommt man als Leser doch schnell einen guten und hilfreichen Zugang zum Text geboten. Die Auslegungen selbst sind meines Erachtens sehr hilfreich, so zum Beispiel seine Ausführungen zu Apg 6,1ff und der Frage, was unter den Hellenisten zu verstehen ist. Hier schließt er sich immer wieder den Ausführungen von Hengel/Schwemer (Paulus zwischen Damaskus und Antiochien) an und plädiert dafür, dass die erste Gemeinde als „bikulturell“ (S. 149) zu bezeichnen ist. So sei mit großer Wahrscheinlichkeit gerade über den griechisch sprechenden Teil der Gemeinde die Verfolgung hereingebrochen, die Lukas in Kapitel 8,1ff berichtet.

Auffällig bei der Auslegung sind die vielen kurzen Exkurse (insgesamt sind es fast 50!), die weiterführende Informationen zu bestimmten Themen bieten. In aller Regel sind diese ausreichend, an wenigen Stellen aber deutlich zu knapp geraten (so z.B. der Exkurs zu den „Stoikern“ [S. 393f], der gerade mal 11 Zeilen umfasst).

Wie bereits erwähnt, verzichtet Eckey weitgehend auf eine ausführliche Diskussion mit der exegetischen Fachliteratur. Das bedeutet aber nicht, dass er die Ergebnisse nicht in seine Auslegung mit eingearbeitet hätte. Immer wieder ist zu merken, wie er neben der deutschen auch die angelsächsische Literatur mit berücksichtigt.

Auch wenn die Auslegung des dritten Evangeliums aus derselben Feder stammt, so unterscheiden sich die beiden Kommentare nicht unerheblich. Das wird zum Teil schon an dem wesentlich größeren Umfang deutlich. Eckey schreibt in seinem Vorwort, dass der Plan zu diesem Werk beinahe 40 Jahre zurückliegt und er seit dieser Zeit Material dafür zusammengetragen hat. Diese enorme Fleißarbeit ist allenthalben zu spüren, so zum Beispiel bei der Untersuchung der Sprache des Evangelisten (S. 32ff).

In einer umfangreichen Einleitung legt Eckey noch einmal dar, warum er die Meinung vertritt, das Lukasevangelium sei in der Tat von Lukas geschrieben worden. Es ist bemerkenswert, dass er (nicht nur an diesem Punkt) der altkirchlichen Tradition großes Vertrauen schenkt. Als mögliche Entstehungszeit nennt er die siebziger Jahre. Zugleich ist er überzeugt, dass einzelne Passagen (so vor allem 13,34f; 19,49f; 21,20ff) des Textes die Zerstörung Jerusalems widerspiegeln. Eckey geht davon aus, dass dem Verfasser das zweite Evangelium vorlag. Auf

die viel diskutierte Frage, ob Lukas über eine andere „Version“ des Markusevangeliums verfügte als wir heute, geht er in seiner Einleitung nicht explizit ein; nur an einigen Stellen der Auslegung wird deutlich, dass er damit rechnet (so z.B. S. 253). Besondere Beachtung schenkt er der Quelle „Q“. Auch wenn wir heute nur wenig Genaues über diese Quelle erkennen können, so ist er sich doch einigermaßen sicher, dass Lukas diese Quelle höher einschätzte als das ihm vorliegende Markusevangelium (S. 22). Hier greift er unter anderem auf die Arbeiten von M. Frenschkowski zurück, die noch zur Publikation anstehen.

Der Untertitel des Kommentars deutet an, welche Schwerpunkte Eckey setzt. Er möchte den Text zusammen mit seinen Parallelen betrachten und verstehen. Dabei ist in erster Linie an die synoptischen Vergleichstexte zu denken. Jeder Übersetzung einer Perikope folgt ein ausführlicher synoptischer Vergleich, der die Besonderheiten jeder einzelnen Überlieferung herausarbeitet. Dabei bleibt er aber nicht stehen. Wenn es Parallelen aus dem Thomasevangelium oder andere vergleichbare Texte aus der Umwelt des Neuen Testaments gibt, so führt er sie an, diskutiert sie und stellt ihren Wert im Blick auf den biblischen Text dar. Wer Parallelen aus der Antike und aus dem Frühjudentum zum Lukasevangelium sucht, erhält mit dieser Auslegung eine Fundgrube an Informationen. Die Auslegung an sich ist stets sehr sorgfältig und hilft gerade bei der Vorbereitung von Bibelarbeiten und Predigten weiter. Der Schreibstil „verrät“ zudem, dass Eckey selbst über Jahrzehnte hinweg auf Kanzeln und in Kleingruppen das Evangelium verkündet hat. Alles in allem hat er einen hilfreichen Kommentar zum lukianischen Doppelwerk geschrieben, dem viele Leser zu wünschen sind.

Michael Schröder

Craig Keener: *The Gospel of John. A Commentary*, 2 Bände, Peabody: Hendrickson, 2003, geb., zus. 1636 S., € 58,-

Nach den großen mehrbändigen Johanneskommentaren der sechziger und siebziger Jahre (R. E. Brown und R. Schnackenburg) fielen neuere Kommentare zum JhEv meist bescheidener aus. Nun gibt es wieder zwei große Johanneskommentare: Der angekündigte Band von Hartwig Thyen im Handbuch zum Neuen Testament (Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, ca. 800 S.) und die vorliegenden beiden Bände Keeners mit 1242 Textseiten, die sich im vorgegebenen Rahmen kaum rezensieren lassen. Ich beschränke mich darauf, einige Positionen aufzuzeigen. Band I enthält ein detailliertes Inhaltsverzeichnis (S. VII–XXIV) und eine sehr ausführliche Einleitung (S. 1–330), die im Umfang eine eigene Monographie darstellt. Zunächst werden Gattung und historische Fragen behandelt (S. 3–52: Vorschläge zur Gattung, griech.-röm. Biographie und Geschichte, Bewertungskriterien für die Genauigkeit einzelner Werke, jüdische biographische Konventi-

onen, die Evangelien als historische Biographie, außerkanonische Evangelien-Traditionen, Quellenkritik des Johannesevangeliums, etc.) sowie die Reden im Johannesevangelium (S. 53–80; „John’s discourses contain some historical tradition, but are in John’s style and expand on that tradition to expound the point“ [S. 79]). Die ausgewogene Diskussion ist willkommen angesichts von Beiträgen, die diese Fragen für irrelevant erklären oder dezidiert negativ beantworten.

Anschließend geht es um die Verfasserschaft (S. 81–139: „John son of Zebedee authored the substance of the finished Gospel, and as more plausible than usually recognized... both John and Revelation could share a common authorship“ [S. 139]) und um die sozialen Kontexte des Johannesevangeliums (inkl. Datierung Mitte der neunziger Jahre [S. 140–170]). Leider fehlt die Diskussion von Argumenten für eine frühere Datierung wie sie zum Beispiel von J. A. T. Robinson, H.-J. Schulz und K. Berger vorgebracht wurden.

Ferner diskutiert Keener ausführlich den jüdischen Kontext (S. 171–232; u. a. mit einem guten Überblick über die Identität und Darstellung der „Juden“ [S. 214–228] und Diskussion der negativen Aussagen, die dem Joh teilweise den Vorwurf des Antijudaismus eingebracht haben). Über das Verhältnis der Leser des Johannesevangeliums zum zeitgenössischen Judentum schreibt Keener: „John’s response is to reclaim not repudiate, the Jewishness of his community, while at the same time rejecting the leaders who have rejected their message. In short, John confirms his audience’s continuity with their Jewish heritage, while summoning them to retain their commitment to Christ as their theological priority. Christology thus remains the measure of ecclesiology: only those faithful to the Word made flesh truly remained faithful to the God of Israel and his Torah“ (S. 232). Leider fehlt in diesem Abschnitt eine Darstellung der alttestamentlichen Bezüge und deren Funktion im Johannesevangelium. Auch in der Auslegung könnten diese Bezüge stärker berücksichtigt werden (vgl. S. XXXI).

Ferner geht es um Offenbarungsmotive (S. 233–279: Erkenntnis, Visionen, Zeichen, verwendet in der Entfaltung der Christologie; „the signs suggest that Jesus is one greater than Moses, and Jesus, God’s agent, joins God the Father as the supreme object of salvific, revelatory vision and knowledge“ [S. 279]), Christologie (S. 280–320) und andere theologische Themen (S. 320–330: „realized eschatology“, Liebe, Glaube, Leben, die Welt). Nach Keener hat die Christologie des Johannesevangeliums eine polemische Funktion: „one could not deny Jesus’ Lordship while truly following God the Father, as the synagogue leadership claimed to do. Jesus was the Father’s appointed agent, greater than Moses and the prophets, and rejecting him was tantamount to rejecting the one who sent him. Many elements of this portrait appear in less developed form in earlier Jesus tradition, although John has employed and developed that tradition in distinctive ways“ (S. 320). Dieser Einleitung folgt die Kommentierung von der Kapitel 1 bis 10 (S. 333–831).

Band II enthält die Kommentierung der Kapitel 15 bis 21 auf gut 400 Seiten (S. 833–1242; von den insgesamt 1636 Seiten entfallen 907 auf die eigentliche Kommentierung) und eine untergliederte Bibliographie (antike Quellen [S. 1243–1251] und moderne Beiträge [S. 1251–1406]) sowie Namensregister (S. 1411–1442), Sachregister (S. 1443–1447) und Stellenregister (S. 1448–1636; darunter allein 121 Seiten [!] zu jüdischen und griech.-röm. Quellenangaben). Vor der Auslegung der Abschiedsreden plädiert Keener für deren Einheit und diskutiert die Frage nach deren Gattung (S. 893–898). Er erklärt die schwierige Angabe in 14,31 („Steht auf und lasst uns von hier weggehen“) nicht als ein „editorial seam“ (S. 986) und plädiert dafür, Kapitel 21 nicht als späteren Zusatz, sondern als Einheit mit den vorangehenden Kapiteln zu sehen (S. 1219–1222). Viele kleinere, sehr hilfreiche Exkurse finden sich bei den relevanten Textstellen und sind über das Inhaltsverzeichnis zu erschließen (das Inhaltsverzeichnis zum zweiten Band findet sich leider nur im ersten Band). Im Abschnitt zu Leiden, Tod und Auferstehung Jesu werden zum Beispiel folgende Fragen behandelt: historische Tradition in der Passionserzählung (Gattung, historische Grundlagen, der Hohepriester und die Jerusalemer Elite), die Frage nach der Verantwortung für die Verurteilung Jesu, die Historizität des Prozessberichtes, die historische Wahrscheinlichkeit der Bestattung Jesu, die Tatsache eines neuen Grabes und dessen Lage, historische Fragen zur Auferstehung (Traditionsgrundlage, heidnische Ursprünge der christlichen Auferstehungslehre – Mysterienreligionen als Hintergrund, sterbende und auferstehende Gottheiten, die jüdische Auferstehungslehre – Historizität der Auferstehungstradition, ein Joh Pfingsten in Kap 20). Die umstrittenen Unterschiede in der Angabe des Todestages Jesu zwischen Johannes und den Synoptikern werden nicht eigens diskutiert.

Neben der gut informierten, grundsätzlichen konservativen Ausrichtung und vielen neuen Einsichten besticht Keeners sozial-historisch orientierter Kommentar durch eine Fülle von Hintergrundinformationen („examining the Gospel in light of its social-historical context. ... supply of specific social data, which in many cases has not yet been brought to bear on the Gospel“ [S. XXV]), die ihren Wert behalten, auch wenn man Keener bei der insgesamt überzeugenden Auslegung und Gesamtinterpretation des Johannesevangeliums nicht folgt. Das Programm ist mit Keeners Worten „to gain fresh insight into the Fourth Gospel from ancient sources“ (S. XXVIII). Man vergleiche nur Schnackenburgs Band zu Joh 13–21 auf 388 Seiten, in dessen Stellenregister man zwei Seiten mit jüdischen Quellen und eine weitere mit mandäischen und griechisch-römische Quellen findet (nach der engl. Ausgabe). Diese Fülle von neuem Material, die weit über das sonst in der Johannes-Auslegung angeführte hinausgeht, werden Forscher in der Detailarbeit an den Texten zu schätzen wissen (sofern sie Zugang zu den Quellen haben!). Bei einer anderen Verwendung oder Erwartung an diesen Kommentar kann man von der Fülle auch „erschlagen“ werden und wird Schwierigkeiten ha-

ben, in den angeführten Quellen und Quellenangaben zwischen wirklich wichtigen und einfach nur interessanten Hinweisen zu unterscheiden.

Hilfreich ist ferner die synchrone Konzentration auf die vorliegende kanonische Endgestalt des Textes („our focus will be on the completed Gospel“ [S. XXVI]) und die gelungene Kombination eines historischen und narrativen Ansatzes: „we focus in this commentary on an ancient Mediterranean context, reconstructing insofar as possible John’s message to his ideal audience in the sort of environment he most likely could have presupposed“ (S. XXVI). Daneben hat Keener in verständlicher Sprache die internationale, vor allem englischsprachige Johannesforschung der vergangenen zwei Jahrzehnte zusammengefasst und umfassend gewürdigt. Kurzum: Ein Kommentar, der vom Umfang her zunächst Forscher und Studierende höherer Semester im Blick hat, aber dem geduldligen Leser auch für die homiletische Bearbeitung gute Anregungen gibt. Keener lehrt am Eastern Baptist Seminary in Philadelphia, USA. Nach seinem Kommentar zum Matthäusevangelium (*A Commentary on the Gospel of Matthew*, 1999) und den vorliegenden Bänden wartet man gespannt auf seine angekündigte Bearbeitung der Apostelgeschichte.

Christoph Stenschke

Murray J. Harris: *The second epistle to the Corinthians*, New International Greek Testament Commentary, Milton Keynes / Grand Rapids: Paternoster / Eerdmans, 2004, geb., CXXVIII+989 S., £ 49.99

Der Kommentar von Murray Harris zum Zweiten Korintherbrief ist nicht nur der längste, sondern auch meines Erachtens der beste Kommentar, der je über diesen wichtigen, aber nicht immer einfachen Paulusbrief geschrieben wurde. Harris ist Professor emeritus für Neues Testament an der Trinity Evangelical Divinity School in Deerfield bei Chicago und wohnt seit mehreren Jahren in Neuseeland. Neutestamentlichen Exegeten ist Harris schon lange als ausgezeichneter Kenner der griechischen Sprache bekannt, und diese Expertise kommt in seinem Kommentar voll zur Geltung (wobei anzumerken ist, dass er offensichtlich von der Aspekttheorie, die von S. Porter in die Syntax des neutestamentlichen Griechisch eingeführt wurde, nicht allzu viel hält; seine Anmerkungen zur Verwendung der griechischen Tempora im Text von 2 Kor entsprechen der Nomenklatur, die man z.B. von Blass-Debrunner-Rehkopf her kennt). Und er ist im angelsächsischen Raum auch als Theologe bekannt, der wichtige Beiträge zur Auferstehung Jesu geschrieben hat. Beides, Harris’ philologische Kompetenz und theologische Klarheit, kommen in dem vorliegenden Kommentar voll zur Geltung. Der Kommentierung ist eine 103 Seiten lange Bibliographie und eine ausführliche Einlei-

tung (S. 1–125) vorgestellt; ausführliche Register (u.a. zu den behandelten griechischen Vokabeln) schließen den stattlichen Band ab.

Harris beschreibt das Besondere seines Kommentars im Vorwort wie folgt. Seine Analyse des Zweiten Korintherbriefes hat ihn noch mehr in seiner Meinung bestärkt, dass der Brief als literarische Einheit zu verstehen ist und die Teilungshypothesen nicht überzeugen können (s. die ausführliche Diskussion S. 8–54). Im Anschluss an die Ziele der Kommentarreihe, „to cater particularly to the needs of students of the Greek text“ (Vorwort der Herausgeber I. H. Marshall und D. A. Hagner), behandelt der Kommentar ausführlich und „ohne Entschuldigung“ detaillierte Fragen der griechischen Grammatik, der Syntax und der Textkritik. Harris hat sich beim Schreiben des Kommentars standhaft bemüht, der Versuchung zu widerstehen, grammatische oder syntaktische Fragen nur knapp abzuhandeln, um sich rascher den substantielleren Fragen von Geschichte oder Theologie zuzuwenden. Er ist immer noch davon überzeugt, dass die Heilige Schrift theologisch erst dann verstanden werden kann, wenn man die Grammatik der Textes verstanden hat (S. XIV). Harris hat bewusst darauf verzichtet, die Forschungs- und Wirkungsgeschichte zum Zweiten Korintherbrief oder zu einzelnen Stellen innerhalb des Briefes darzustellen. Im Rahmen seiner Kommentierung geht Harris regelmäßig auf die wichtigsten englischen Übersetzungen ein; er bietet am Ende des Kommentars eine Paraphrase (S. 943–962), die seine exegetischen Entscheidungen reflektiert und vor allem auf den gedanklichen Zusammenhang des Textes achtet. Die historische Dimension des Kommentars wird in der Diskussion relevanter historischer Fragen deutlich. Harris behandelt ausführlich den Zwischenbesuch („painful visit“) des Apostels in Korinth, die Reisen des Apostels während und nach seinem Wirken in Ephesus, die geographischen und zeitlichen Umstände der Abfassung des Ersten und des Zweiten Korintherbriefes, die Gegner des Paulus im Zweiten Korintherbrief, die Kollekte für Jerusalem und die Chronologie der Beziehungen zwischen Paulus, Timotheus und Titus und der korinthischen Gemeinde (S. 54–105).

Die Einzelabschnitte des Kommentars verfahren nach folgendem Schema: 1. Inhaltsangabe, oft verbunden mit Ausführungen zur Stellung im Kontext und zur literarischen Struktur; 2. Übersetzung des Textabschnitts; 3. Anmerkungen zum Text, in erster Linie Diskussion unterschiedlicher Lesarten; 4. Einzelexegese, mit Abdruck des griechischen Textes des Satzes bzw. des Satzteils, der dann kommentiert wird; 5. Bibliographie zum Textabschnitt.

Harris kennt die gesamte exegetische und theologische Literatur zum Zweiten Korintherbrief, konzentriert sich aber immer, wie im Vorwort angekündigt, auf den griechischen Text und dessen Aussagen. Den Inhalt des Kommentars kann man nicht mit wenigen Worten beschreiben. Man muss den Kommentar lesen. Der letzte Satz, der den Segensgruß in 2 Kor 13,13 abschließend kommentiert, lautet: „It is a singular paradox that a letter so full of indignation, remonstrance, and gyrating emotions should conclude with the most elevated trinitarian affir-

mation in the NT couched in the form of a benediction addressed to all the members of a factious church.“ Der Satz ist verbunden mit der Auskunft in der letzten Fußnote des Kommentars, dass wir es hier wie an anderen neutestamentlichen Stellen (z.B. Mt 28,19; Joh 14,16–17; 1 Kor 12,4–6; 2 Kor 1,21–22; Gal 4,6; Eph 4,4–6; 1 Petr 1,2; 1 Joh 4,2) mit den Bausteinen zu tun haben, die später zur Trinitätslehre geführt haben, eine dogmatische Überzeugung also, die historisch auf die überlappenden binitarischen Aussagen des Neuen Testaments zurückgeht (Gott und Jesus Christus, Gott und der Heilige Geist, Jesus Christus und der Heilige Geist).

Eckhard Schnabel

Heinz-Werner Neudorfer: *Der erste Brief des Paulus an Timotheus*, Historisch Theologische Auslegung (HTA), Wuppertal: Brockhaus / Gießen: Brunnen, 2004, geb., 240 S., € 19,90

Mit der Herausforderung einen „Kommentar der Zukunft“ (E. Fuchs [S. 7]) zu erarbeiten, legt Neudorfer einen der ersten Bände der neuen historisch-theologischen Auslegungsreihe (HTA) zum Neuen Testament vor, die von Exegeten aus dem evangelikalen Bereich bearbeitet und herausgegeben werden. Die Herausgeber und Kommentatoren gehen von der gemeinsamen Basis aus, „dass die Heilige Schrift von Menschen niedergeschriebenes Gotteswort ist“ (S. 5). So orientieren sie sich an einer offenbarungs- und heilsgeschichtlichen Theologie. Bei umstrittenen Fragen wollen sie vier Regeln befolgen: 1. Alternative Meinungen sollen sachlich und fair darstellt werden. 2. Hypothesen sind als solche zu benennen und dürfen nicht als Tatsachen ausgegeben werden, selbst wenn sie eine breite Übereinstimmung gefunden haben. 3. Offene Fragestellungen werden nicht um jeden Preis beantwortet. 4. Die Kommentierungen einzelner Passagen sollen so verfasst werden, dass diejenigen, die andere Positionen vertreten, die Auslegung dennoch nutzbringend verwenden können. Diese Vorgehensweise kann ein gutes Modell für das exegetisch theologische Arbeiten sein.

Die Konzeption will „neben den traditionellen auch neuere exegetische Methoden und Forschungsergebnisse“ berücksichtigen (S. 5). Man darf gespannt sein, welche neuen Methoden der Exegese aufgegriffen werden. Eine umfassende Darstellung sei nicht geplant. Vielmehr gewähren die Herausgeber den Exegeten die Freiheit, unterschiedlich auf dem Hintergrund ihrer Gemeindezugehörigkeit eigene Akzente setzen. So steht Neudorfer als Pfarrer in seinen Übertragungen der landeskirchliche Kontext vor Augen.

Durchgängig folgt der Kommentar einer vierfachen Einteilung: erstens die Übersetzung – zweitens der Kontext, Aufbau mit seiner literarischen Form sowie Informationen zum historischen und theologischen Hintergrund – drittens die

Vers-für-Vers-Exegese, die teilweise Exkurse im Kleindruck aufweist. Zusammenfassend folgen viertens Aussagen zur Wirkungsgeschichte und Anwendungen für die Gegenwart, die auf die Praxis der Verkündigung, Seelsorge und Diakonie zielen.

Die neue Kommentarreihe der HTA nimmt wohl eine Mittelstellung zwischen den bekannten Kommentarwerken „Word Biblical Commentary“ (WBC) und „Evangelisch-katholischer Kommentar“ (EKK) ein. Weder die hebräische und griechische Schreibweise werden in Umschrift geboten noch liegen Übersetzungen vor. Damit ist der Leserkreis eingeschränkt. Einigen Studierenden an Bibelschulen wird der Zugang erschwert.

Nun zur speziellen Kommentierung des Ersten Timotheusbriefs, die aus Platzgründen exemplarisch bleiben muss. Formal fällt auf, dass Neudorfer auf 37 Seiten in den klassischen Einleitungsfragen wie im Ganzen vornehmlich mit Roloff korrespondiert, um dann überaus profiliert den Brief auszulegen. Diese Bewertung bezieht sich sowohl auf den aktuell verarbeiteten Forschungsstand angelsächsischer und deutschsprachiger Arbeiten als auch auf die lexikalische Kleinarbeit am griechischen Text. Neben gängigen den Wörterbüchern zieht Neudorfer auf 189 Seiten in seinen 666 Anmerkungen weit über 50mal das EWNT und ThWNT heran. Darüber hinaus sind die fundierten Exkurse hervorzuheben. Da ist einmal die Abhandlung über Homophilie zu 1,10 mit den praktisch-theologischen Folgerungen (S. 74–80) zu nennen und weiter zum Beispiel die Diskussion zur Lehrtätigkeit der Frauen (S. 127–132) oder zum Überlieferungs-gut der Christologie (S. 157–159).

In den Einleitungsfragen verfolgt Neudorfer nicht nur die Spuren der zeitlichen Abfassung, sondern verbindet diese mit der historischen Frage nach dem Adressaten der Gemeinde in Ephesus (S. 15–33). Obwohl der Rundbriefcharakter des Epheserbriefes bekannt ist, spiegelt er nach Neudorfer zum einen die theologischen Themen mit dem Ersten Timotheusbrief. Von daher ist es für ihn plausibel, „warum Paulus in 1. Tim auf grundlegende theologische Aussagen verzichten konnte“ (S. 25). Zum anderen greift er den historischen Hintergrund auf, um die Identifikation der Gegner durch die einschlägigen Textpassagen des Briefes hindurch schärfer rekonstruieren zu können. Diese werden nicht wie gewohnt in der Gnosis, sondern im mythisch-jüdischen Umfeld angesiedelt (S. 59). Pointiert stellt er fest, dass es Paulus „um Verteidigung des Zentrums seines Evangeliums, um die Rechtfertigungslehre“ (S. 175), geht.

Die Übertragungen nach jeder Exegese sind – mit Ausnahme über das Verhalten im Gottesdienst (2,1–3,1a) – kurz gehalten, regen aber nicht minder zum Weiterdenken an. Im Blick auf den historischen Hintergrund der *diakonoi* und ihrer Entwicklung in der Gemeindestruktur (S. 138–140) deutet Neudorfer ihren „nicht-charismatischen Charakter“ an. Ob sein Verständnis der beiden Stellen 1 Kor 12,28f und Apg 13,1 dem Befund gerecht wird, ist fraglich; weil seine Ausführungen zwei mal auf der Argumentation *e silentio* aufbauen (S. 139f; u.

Anm. 446). Wichtig ist aber die Feststellung, dass die Dienstkompetenz weder „die Gabe überzeugender Rede“ (Predigt!) noch „hingebungsvolle Seelsorge“ einfordert. Im Mittelpunkt stehen „menschlich-charakterliche Eigenschaften“, wobei die geistlichen Qualitäten vorausgesetzt sind (S. 146).

Während das gute Schriftbild das Lesen erleichtert, die präzise Sprachgestalt das Studieren der Auslegung zum Genuss macht, rundet das Literatur-, Autoren- und Stichwortverzeichnis den wissenschaftlich fundierten Kommentar ab, dem eine weite Verbreitung zu wünschen ist.

Manfred Baumert

Gerhard Maier: *Der Brief des Jakobus*, Historisch-Theologische Auslegung (HTA), Wuppertal: R. Brockhaus; Gießen: Brunnen, 2004, geb., 19,90 €

Nun sind also mit dem Kommentar zum Ersten Timotheusbrief (H.-W. Neudorfer) und dem hier zu besprechenden Buch die ersten beiden Bände der neuen „evangelikalen“ Auslegungsreihe zur Bibel erschienen. Die bereits in der Ankündigung definierten Ansprüche der Kommentarreihe werden in einem kurzen Vorwort der Herausgeber (Maier, Riesner, Schnabel, Neudorfer) nochmals deutlich ausgesprochen: „Die Kommentarreihe ‚Historisch-theologische Auslegung des Neuen Testaments‘ will mit Mitteln der Wissenschaft die Aussagen der neutestamentlichen Texte in ihrer literarischen Eigenart, im Hinblick auf ihre historische Situation und unter betonter Berücksichtigung ihrer theologischen Anliegen erläutern.“ „Historisch“, „theologisch“ und „Auslegung“ darf programmatisch verstanden werden: „historisch“ im Sinne einer Vermeidung und Erweiterung der Einseitigkeit traditioneller historisch-kritischer Methodik, „theologisch“ im Sinne eines Weiterfragens über die philologische Kleinarbeit hinaus und „Auslegung“ als Hinweis auf den bewussten Versuch einer „geistlichen Auslegung“ im Dienste für die Gemeinde.

Angesichts dieser Absicht darf gleich zu Beginn festgestellt werden: Dieser Band zum Jakobusbrief wird dem Anliegen der Reihe insgesamt vollauf gerecht. Das hängt natürlich auch mit dem Autor Gerhard Maier zusammen, der in seiner Person die Gewohnheit zum wissenschaftlichen Arbeiten, den gemeindepraktischen Horizont und das ausgewogene Urteil eines reifen Christen in sich vereint. Letzteres wird darin deutlich, dass Maier auf 190 Seiten Kommentierung den Brief souverän gleichmäßig und solide auslegt. Davor erläutert er in der Einleitung die Bezüge des Briefes zur Jesustradition, zu Paulus, zu Petrus, zu Johannes, zur alttestamentlichen und jüdischen Weisheit. Er gibt Einblick in die Auslegungsgeschichte und behandelt die Fragen nach Verfasser (Herrenbruder Jakobus), Ort (auf jeden Fall in Palästina/Israel, vermutlich gar in Jerusalem) und Zeit (sympathisiert mit 35-50 n. Chr.; wirklich entscheidende Argumente fehlten al-

lerdings, so dass auch 50-62 n. Chr. möglich sei). Vermisst wird hier ein Abschnitt zur Adressatenfrage, was auch nicht durch die Ausführungen zu 1,1 wettgemacht wird (wie passt z. B. der „typisch griechisch[e]“ Gruß zu der angeblich judenchristlichen Leserschaft?). Ein weiterer Abschnitt widmet sich dem theologischen Anliegen des Jakobus. Erstaunlich finde ich bei Maier immer wieder, wie er es auf wenigen Seiten schafft, die relevanten Daten und Meinungen zu referieren, fair abzuwägen und am Ende mit durchdachten Urteilen seine Meinung kundzutun oder auch hin und wieder offen zu lassen (z. B. Datierung). Insgesamt sind seine Ausführungen verlässlich und ausgewogen.

Das gilt auch für den Hauptteil, die Auslegung des Briefes. Einige wenige Stich- und Kostproben müssen genügen: Die im ersten Teil des Briefes vordringliche Thematik der Anfechtung wird gleich in 1,2-3 programmatisch vorgetragen. Maier deutet *πειρασμός* sachlich zwar in erster Linie auf die Verfolgung der Gemeinde, will die Begriffsbedeutung an dieser Stelle allerdings nicht vorschnell einengen (Anfechtung von innen, von außen und von Gott her im Sinne des Prüfens). Für *δοκίμιον* in Vers 3 nimmt er gegen Bauer-Aland („Prüfungsmittel“) mit einfachem Hinweis auf Grundmann die Bedeutung „Bewährung“ an. Hier vermisst man weitere Argumente. Allerdings ist es erfreulich, wie Maier gezielt die Aussagespitze dieser ersten Verse in dem Ausdruck „lauter Freude“ herausarbeitet und seine Ausführungen mit der (selbstkritischen) Bemerkung schließt: „Aber auch die düstere These mancher Lutheraner, dass der Glaube nur in der Anfechtung zu haben sei, verwandelt Jak 1,3-4 in ein letztlich freudloses Prinzip“ (S. 59f).

Bereits in 1,12 wird nach Maier deutlich, was dann in 1,22 und vollends in 2,14ff deutlich wird: Zum Glauben gehören unverzichtbar „gute Werke“. „Das ist angesichts einer Gnadentheologie, für die die Bewährung keine Rolle mehr spielt, ein brisanter Satz“ (S. 71). Tatsächlich nähert sich Maier 2,14-26 hilfreich mit einem kurzen Exkurs „Zur Auslegungsgeschichte“ und weist zuerst darauf hin, dass die Thematik Glaube/Werke keineswegs erst ein Thema des Jakobus oder Paulus gewesen ist, sondern dass das Verhältnis von Glaube und Werke grundsätzlich zeitunabhängig ist! Von da her sei es müßig, hier von vornherein Paulus gegen Jakobus ausspielen zu wollen. Vielmehr gilt: „Für Paulus hat der ‚Glaube‘, richtig aufgefasst, stets die ‚Werke‘ bei sich, die Paulus allerdings lieber ‚Früchte‘ nennt... Man darf aber nicht übersehen, dass auch Paulus ‚gute Werke‘ für erforderlich hält“ (S. 127). Zu dem schwierigen Vers 18 bemerkt Maier zurecht, dass das betonte „du“ und „ich“ nicht etwa historische Personen oder Positionen meint, sondern Jakobus diese Aussagen völlig eingebettet innerhalb seines Gedankenganges zum Thema „Glaube“ vorträgt. Die große Provokation von 2,14-26 werde in der Aussage deutlich: „Glaube lässt sich also nachweisen (‚zeigen‘)“ (S. 131). Dabei gilt dieser Gedankengang nur in einer Richtung: Wo keinerlei Werke da sind, da kann man auch nicht auf das Vorhandensein wahren Glaubens schließen. Nicht aber: Wo gute Werke zu sehen sind, da ist der

Glaube zweifelsfrei vorhanden! Maier arbeitet sich brilliant durch die weiteren Verse: Auch Vers 19 richtet sich nicht etwa gegen (ein Glaubensverständnis des) Paulus, sondern gegen die Meinung, ein Glaube, der nicht zur Glaubenspraxis der Christusbefolgung führe, also ohne „Werke des Glaubens“ ist, könne retten. Dasselbe will das Abrahamsbeispiel in den Versen 21-23 illustrieren. Gen 15,6 muss zusammen mit Gen 22,12ff gelesen werden (vgl. Hebr 11,17), und wenn Paulus in Röm 4,2 mit Abraham und Gen 15,6 argumentiert, so hat er dort einen völlig anderen Diskussionshintergrund: „Das Thema des Paulus ist der Weg zum Heil, während das Thema des Jakobus die Heiligung ist“ (S. 137). Deshalb geht es hier bei dem „Zusammenwirken“ „überhaupt nicht um die Addition Glaube plus Werke, sondern um die Verhinderung der Subtraktion Glaube minus Werke“ (S. 138). So ist schließlich auch Vers 24 nicht etwa ein Widerspruch zu Röm 3,28, sondern auch Jakobus geht es ganz um die „Gerechtigkeit Gottes“ (V. 21.25). Das $\mu\acute{o}\nu\omicron\nu$ am Ende des Verses ist pointiert gesetzt und will sagen: Gerade auf den Glauben kommt es an, und zwar eben auf einen Glauben, der im entsprechenden Handeln (Werke des Glaubens) seinen Ausdruck findet. „Damit enthüllt sich die Theologie des Jakobus als ein Kampf gegen das $\mu\acute{o}\nu\omicron\nu$ “ (S. 142). Dieses fehlt bekannterweise ja auch bei Paulus und in Röm 3,28 wendet sich dieser zwar gegen den Glauben „ohne Gesetzeswerke“, nicht aber gegen einen Glauben „ohne Werke“! Meines Erachtens ist es Maier ausgezeichnet gelungen, Jakobus und Paulus jenseits der (späteren) dogmatischen Positionen fruchtbar miteinander in Beziehung zu setzen.

Auch die nicht einfachen Verse 1,17f werden sehr hilfreich erläutert: „Vater der Lichter“ weist einerseits auf den Schöpfer aller leuchtenden Gestirne, ist aber auch Hinweis auf den Gott, der Licht ist und umgeben von Lichtgestalten im Licht wohnt. Hellenismus und Astrologie mögen da und dort ihre Begriffe geliefert haben, aber der Schöpfungsglaube und die Christologie des Jakobusbriefes trennen sachlich unüberbrückbar von jenen Weltanschauungen. Die kurzen Ausführungen zur Unveränderlichkeit Gottes an dieser Stelle zeugen von intensiver Beschäftigung mit dem Thema.

Zur viel diskutierten Frage der Arm-Reich-Thematik sei noch angemerkt, dass Maier auf dem Hintergrund der alttestamentlichen Literatur bei Jakobus (insbesondere 5,1-6) eine Fortführung des prophetischen Bußrufes an alle (!) Reichen erkennt. In erster Linie – aber nicht nur (vgl. 5,5f) – an die reichen Gemeindeglieder gerichtet, will Jakobus eindringlich vor den Gefahren des Reichtums warnen, und zwar des Reichtums, der egoistisch für sich selbst lebt, anstatt die Fürsorge für Arme im Blickfeld zu halten (Werke des Glaubens!).

Für viele Leser dieses Jahrbuchs wäre bestimmt ein Vergleich mit den beiden bisher in deutschsprachigen evangelikalen Kreisen weitverbreiteten Kommentarreihen Wuppertaler Studienbibel (Jakobus: F. Grünzweig; neue Bearbeitung: H.-J. Peters, 1997) und Edition-C (Jakobus: G. Maier, 1991) von Interesse. Dazu nur einige wenige Anmerkungen: Die vorliegende Auslegung setzt durchgehend die

Kenntnis der Bibelsprachen voraus (keine Transkription) und führt damit den Leser näher zum Text. Unterschiedliche Verständnismöglichkeiten, grammatikalische Nuancen des Textes, auch die wichtigsten Textvarianten (insgesamt wenige) werden referiert und dokumentiert (über 1200, allerdings stets kurze Anmerkungen!) und die Entscheidungen des Autors sind überall nachvollziehbar. Eine eigene Meinungsbildung in umstrittenen Punkten ist ohne weiteres möglich, während man bei beiden älteren „evangelikalen“ Auslegungen viel stärker auf Gedeih und Verderben der Ansicht des Autors ausgeliefert ist. Die „Historisch-Theologische Auslegung“ Maiers ist zuerst handfeste Exegese des Textes und geht nur ab und zu (dann aber an passenden Stellen und in feiner Weise) zu seelsorglichen und erbaulichen Ausführungen oder aktuellen Bezügen über. Damit kein falscher Eindruck entsteht: Die Auslegung von Maier ist zwar auf hohem wissenschaftlichem Niveau, die Sprache ist allerdings derart, dass meines Erachtens auch Nichtakademiker den Band mit Genuss studieren und von der Gelehrsamkeit profitieren werden. Auf eine eigene Übersetzung (I) folgt meist ein Abschnitt mit Hinweisen zur Struktur, literarischen Fragen oder zum Hintergrund (II) und nach der versweisen Auslegung (III) selten eine Zusammenfassung mit Ausblick auf Wirkungsgeschichte und gegenwärtige Bedeutung (IV). Für die graphische Gliederung und Übersichtlichkeit ist den Herausgebern zu danken.

Jürg Buchegger

Roland Deines: *Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias*, WUNT 177, Tübingen: Mohr (Siebeck), 2005, geb., 746 S., € 99,-

Die monumentale Habilitationsschrift von Roland Deines widmet sich einem *crux interpretum* der Matthäusforschung. Ausgehend von einer minutiösen Detailexegese von Mt 5,13–20 in Teil I (S. 95–451) geht es letztlich um eine umfassende Verhältnisbestimmung von Tora und Gerechtigkeit im Licht des mit Jesus angebrochenen Reiches des Messias, die vor allem in Teil II (S. 453–638) entfaltet wird.

Beeindruckend sind schon die äußeren Dimensionen dieses Werkes. Auf 654 Seiten (mit den bei Mohr üblichen ausführlichen Registern insgesamt 746 Seiten) präsentiert Deines ein ob seiner Materialfülle überwältigendes Opus, das mindestens für das nächste Jahrzehnt die Maßstäbe setzen und die Diskussionsgrundlage für die angesprochenen Fragen sein wird. Mindestens ebenso eindrucksvoll ist die umfangreiche und lesenswerte Fußnotendiskussion, die über den exegetischen Kontext im engeren Sinn weit hinausgeht und auch systematisch-theologische, philosophische und aktuell-kirchliche Stimmen aufnimmt und diskutiert. Hier zeichnet Deines, wenn man so will, eine umfassende Wirkungsge-

schichte nicht nur der Perikope selbst, sondern der gesamten Bergpredigt, ja des gesamten Matthäusevangeliums nach.

Methodisch geht Deines von der Endgestalt des Evangeliums aus, das als eine stimmige, kohärente Einheit vorausgesetzt wird. Redaktions- und literarkritische Fragestellungen bleiben außen vor, denn im Zentrum steht nicht die Frage nach der Genese des Textes, sondern die nach seiner Theologie.

Von hermeneutisch entscheidender Bedeutung ist, dass Deines in Mt 5,10–12 nicht eine allgemeine jesuanische Ethik angelegt sieht, sondern eine „Einweisung der Jünger in ihren Auftrag als Boten des Himmelreiches“ (S. 178). Dies bedeutet freilich keine Grundlage für die mittelalterliche Zweistufenethik als vielmehr ein sachliches und heilsgeschichtliches Nacheinander: Zuerst kommen die Jünger als die Repräsentanten Israels in den Blick, danach die Mission im Sinne des „Zu-Jüngern-Machens“ aller Völker. Insofern enthält die Bergpredigt zuallererst eine Jüngerethik, wobei jedoch die Gerechtigkeit als eine erfüllte Gerechtigkeit nicht von Jesus abgelöst werden kann. Es geht in der Bergpredigt weder um eine „intensivierte“ oder „radikalisierte“ Toraauslegung noch um das „Tun der Tora“ an sich, sondern um die „Gerechtigkeit, die Gott gemäß ist“ (mit Verweis auf 3,5; 5,17; 11,12f). Deines widerspricht einer einseitig ethischen Definition des matthäischen Gerechtigkeitsbegriffes; vielmehr ist es vor allem Jesus selbst – und nicht die Jünger –, der als Erfüller der Gerechtigkeit und damit von „Gesetz und Propheten“ im Mittelpunkt steht.

Die Salz-Metapher in 5,13 bezieht Deines auf den Botenauftrag der Jünger, die die Gerechtigkeitsbotschaft besitzen und weiterzusagen haben. In gleicher Weise tragen die Jünger auch das Licht schon in sich, um es weiterzutragen, das heißt um zu predigen, was sie von Jesus gehört und gesehen haben. Was sie zum Licht macht, ist nach Deines nicht ihre Gelehrsamkeit, Torafrömmigkeit oder ihre Zugehörigkeit zu Israel, sondern der Anschluss an Jesus (S. 232f).

Entgegen einer weitverbreiteten Auslegungstradition versteht Deines die Verwirklichung des Reiches Gottes und seiner Gerechtigkeit nicht als einen menschlichen Gehorsamsakt, sondern ganz und gar als Gottes Gabe und Werk (S. 255), das von den Jüngern verkündigt und missionarisch ausgebreitet wird. Damit ist die Tora als Weg oder Mittel zur Gerechtigkeit obsolet geworden. Ihre Funktion, „Wegweiser zur Gerechtigkeit“ zu sein, ist auf die Jünger und ihre Botschaft übergegangen (S. 256).

Diese Sicht der Textintention kann Deines mit einer minutiösen Detaillexegese auch für die zentralen Verse 17–20 begründen. Als entscheidender hermeneutischer Schlüssel erweist sich dabei Mt 11,13: Mit dem Messias Jesus ist eine neue heilsgeschichtliche Situation eingetreten, die im Blick auf die Bedeutung der Tora eine Zäsur markiert. Entsprechend argumentiert Deines plausibel, dass „erfüllen“ in Vers 17 nicht eine gesteigerte und verbesserte Toragerechtigkeit im Sinne eines neuen Ethos meint, sondern die exklusive Erfüllung von „Gesetz und Pro-

pheten“ durch Jesus selbst, die eine *conditio sine qua non* für eine neue, „bessere“ Toragerechtigkeit bildet (S. 269ff).

Umgekehrt bezieht sich das „nicht auflösen“ auf die Gesamtheit der von Gott gesetzten Ordnungen und Verheißungen im Sinne eines Bekenntnisses zu Gottes umfassendem Heilsratschluss (S. 272). Mit der „Erfüllung“ ist die Tora nicht erledigt, sondern bestätigt und in ihrer eigentlichen Bedeutung offenbar geworden (S. 275.280). „Es geht Matthäus also nicht darum, Jesus *gegen* das Gesetz oder die Propheten zu stellen, sondern der Tora ihren neuen Platz aufgrund der veränderten heilsgeschichtlichen Konstellation in der Gottesherrschaft zuzuweisen“ (S. 280).

Ausgehend von dieser Grundthese ist der Leser umso gespannter auf die Auslegung von Vers 18. Hier bietet Deines zunächst eine ausführliche Analyse der „Jota-und-Häkchen“-Formulierung. Anders als in der bisherigen Exegese geht es nach Deines bei dieser Formulierung nicht um das Halten aller Einzelgebote, sondern um einen Hinweis auf die Unveränderbarkeit und Gesamtbedeutsamkeit der Tora. Eine Transformation der Tora ist demnach allein durch Gott selbst möglich (S. 307.333.335). Eben diese Transformation wird aber durch Jesu Wort und Werk vollzogen. Die Gültigkeit der Tora ist Teil des alten Äons, der aber mit Tod und Auferstehung Jesu zu Ende gekommen ist (S. 356). Lediglich die Formulierung „bis Himmel und Erde vergehen“ versteht Deines als eine antinomistische Einfügung und Erklärung des Evangelisten für die Zeit nach 70 n.Chr.

Die eingeschlagene Auslegungslinie kann Deines auch für die Vers 19f plausibel machen. So sind die ἐντολαί, bei Matthäus Ausdruck für den bleibenden gebietenden Willen Gottes, wie er von Jesus gelehrt wird. „Die erfüllte Tora bleibt in Gestalt der von Jesus gelehrt^{en} ἐντολαί, gültige Lebensnorm, solange dieser Äon währt“ (S. 388). Die von Jesus erfüllte Tora hat für die Jünger und die Gemeinde nur noch in Gestalt der Gebote Jesu Gültigkeit (S. 402).

Entsprechend plädiert Deines auch in Bezug auf den Begriff „Gerechtigkeit“ in Vers 20 zunächst für seine Bindung an das Wirken Jesu: Es gibt für Matthäus „keine andere Bedingung für die Zugehörigkeit zum Reich Gottes als den Besitz, d.h. die Teilhabe an der eschatologisch-überfließenden Gerechtigkeit, die Jesus verkörpert. Die Teilhabe an dieser impliziert dann ein bestimmtes Verhalten, und dies schärft Matthäus – nicht anders als Paulus – auch ein“ (S. 430). Überhaupt kann Deines immer wieder auf die grundlegende Übereinstimmung der Verhältnisbestimmung zwischen Tora und Jesus bei Matthäus und Paulus hinweisen, wodurch die Arbeit nebenbei ein fundiertes Plädoyer für die Einheit neutestamentlicher Theologie hält.

Was die literarkritische Bewertung der Verse betrifft (die bei Deines ausdrücklich nicht im Vordergrund steht), führt der Autor die vorliegende Gestalt des Textes auf den Evangelisten zurück, sympathisiert aber mit der Vermutung, dass er Traditionen verarbeitet hat, die bis auf die Formulierung „bis Himmel und Er-

de vergehen“ auf Jesus zurückgehen könnten (vgl. hierzu S. 363 sowie die Anm. S. 476f.542.717).

In Teil II stellt Deines die aus der Exegese von Mt 5,13–20 gewonnenen Ergebnisse in den weiteren Rahmen des Zusammenhangs „Gerechtigkeit – Tora – Messias“. Er macht im Rahmen einer umfassenden alttestamentlichen „Skizze“ deutlich, dass die eschatologische Gerechtigkeit sowohl von der Tora als auch vom Davidssohn-Messias erwartet wurde. Letzterer wurde nicht nur als königlicher Herrscher erhofft, sondern zugleich auch als Tora-Ausleger und als Erfüller bzw. Bringer der eschatologischen Gerechtigkeit (S. 465). Entsprechend versteht Deines Matthäus so, dass er die Tora als Medium der Gerechtigkeit nach wie vor voraussetzt, sie aber erst durch den Davidssohn Jesus zur Geltung gebracht wird, der sie erfüllt, indem er ihren Forderungen Genüge tut.

Will man an dem Werk etwas kritisieren, so ist es vielleicht die bisweilen erschlagende Fülle von Detailinformationen, die hier ausgebreitet wird. Allerdings erlauben zahlreiche Auswertungen, Zusammenfassungen und nicht zuletzt eine 15-seitige Ergebnisformulierung am Ende auch eine raschere Aneignung der Untersuchung. Es braucht keine besondere prophetische Begabung, um zu prognostizieren, dass dieses Buch einen hervorgehobenen Rang in der Matthäusforschung einnehmen wird.

Volker Gäckle

Krister Stendahl: *Das Vermächtnis des Paulus. Eine neue Sicht auf den Römerbrief*, aus dem Amerikanischen übersetzt von Kathy Ehrensperger und Wolfgang Stegemann und mit einem Geleitwort von Ekkehard Stegemann, Zürich: Theologischer Verlag Zürich, 2001, Pb., 98 S., € 14,-

Dieses Büchlein habe ich mit zwiespältigen Gefühlen aus der Hand gelegt. Zum einen hat es mich immer wieder kräftig geärgert – nicht nur, weil der Römerbrief hier meines Erachtens gegen den Strich gebürstet wird, sondern auch, weil der Autor dies in einer durchaus provozierenden Art und Weise tut. Aber zum anderen hat mich diese „neue Sicht auf den Römerbrief“ auch immer wieder ins Nachdenken über vermeintlich sichere Positionen der Römerbriefauslegung gebracht. Kurzum: Langweilig war die Sache an keiner Stelle.

Vom Inhalt her handelt es sich um fünf Vorträge, die der inzwischen emeritierte Neutestamentler der Harvard-Universität Krister Stendahl 1982 und 1991 gehalten hat. Das amerikanische Original ist 1995 erschienen, die deutsche Übersetzung 2004 (mit Copyright von 2001!). Da fragt man sich schon, ob die darin enthaltenen Erkenntnisse wirklich so neu sind, wie im Untertitel suggeriert. Nun, anders als die gängige Römerbriefauslegung im deutschsprachigen Raum sind sie allemal. So ist es denn auch nicht verwunderlich, dass Übersetzung und Geleit-

wort neben anderen von Wolfgang und Ekkehard Stegemann stammen (wenn beider Name unter dem Geleitwort steht, sollte das auch so im Untertitel vermerkt sein). Was beide an Stendahls Auslegung fasziniert, ist die ihrer Ansicht nach inzwischen „selten gewordene Mischung von Exegese und Theologie“, die „höchst Selbstkritisches im Blick auf Theologie und Kirche“ hervorbringt – so etwa die Behauptung, „christlicher Universalismus“ sei „immer die Wurzel von Imperialismus“ und mache es unter bestimmten, zweifellos gegebenen Bedingungen „unmöglich..., Kreuzzüge zu vermeiden“ (S. 7; vgl. S. 84). Ja, so fragt man sich als konservativer Leser, geht denn die Gefahr von Kreuzzügen heute immer noch von christlicher Seite aus? Und trägt etwa der Römerbrief die Verantwortung für dieses zugegebenermaßen höchst unselige Kapitel der Geschichte des Christentums?

Nun, nach Stendahl trägt nicht der Römerbrief selbst die Schuld an dieser Misere, wohl aber seine falsche Auslegung. Und die besteht seiner Ansicht nach darin, diesen Brief theologisch viel zu wichtig zu nehmen – insbesondere: ihm die Rechtfertigung allein aus Glauben als von Gott in Christus geschaffene endzeitliche Wirklichkeit des Heils für *alle* Menschen zu entnehmen und dieses dann auch noch zu propagieren. Nach Stendahl muss der Römerbrief viel zurückhaltender verstanden (und vertreten) werden, nämlich als abschließende Darstellung (Vermächtnis) der paulinischen „Sendungstheologie“. Deren alles prägendes Zentrum sei das Verständnis des Apostels von seiner Sendung zu den Völkern angesichts seiner jüdischen Identität und der Herkunft und bleibenden Bindung des Heils an Israel. Von daher antworte die paulinische „Rechtfertigungslehre“ lediglich auf die Frage, wie die Völker an dem Heil Israels teilhaben können (welche Sicht keineswegs so neu ist [vgl. etwa E. P. Sanders, H. Räisänen, J. D. G. Dunn]).

Es ist klar: Unter diesen Prämissen muss das Verständnis von Röm 9-11 zum entscheidenden Problem werden. Stendahl geht dieser Frage denn auch im ersten (und einzigen wirklich neueren) Beitrag des Bändchens nach. Die übrigen vier Aufsätze bieten einen paraphrasierenden Durchgang durch den Römerbrief mit mehr oder weniger interessanten Ausführungen. Das Entscheidende (und Grundlegende) wird jedoch gleich zu Anfang unter dem Thema „Paulus und Israel“ (S. 17-28) gesagt. Es läuft darauf hinaus, dass der Tenor von Röm 9-11 in einer Warnung der Heidenchristen vor Antisemitismus besteht und der in 11,26f. verheißene Retter Israels auf den Zion bzw. die jüdische Identität der Heilsvollendung gedeutet wird. Allerdings bleiben Stendahls Ausführungen in diesem Zusammenhang merkwürdig unpräzise (vgl. auch S. 77f.).

Man kann die Sache so sehen. Nur fragt sich, warum Paulus dann den Römerbrief mit einem Schuldnachweis für Heiden *und Juden* begonnen und dem das Heil allein aus Glauben aufgrund der Heilstat Gottes in Christus in umfassender Weise entgegengesetzt und das Gesetz zum grundsätzlich erledigten Heilsweg erklärt hat – doch wohl nicht, um den mehrheitlich heidenchristlichen Adressaten

zu sagen, dass es für Israel einen anderen Weg des Heils und zum Heil gibt! Mich überzeugt Stendahls Paulus- und Römerbriefinterpretation jedenfalls nicht. Man hat den Eindruck, hier werde von einer vorgefassten dogmatischen Position aus „auf den Römerbrief“ (vgl. Untertitel) herabgeblickt. Dazu passt die mehr als zweifelhafte zweifelhafte Methode, den Bibeltext „in freier Übersetzung oder Paraphrasen“ wiederzugeben (S. 14). Aber das für mich letztlich Anstößige an Stendahls Büchlein ist die besserwisserische Weise, in der die Inhalte dargeboten werden. Wer Paulus wiederholt der Arroganz bezichtigt (vgl. S. 20.24 u.ö.), muss aufpassen, dass er nicht anderen predigt und selbst verwerflich handelt (vgl. 1 Kor 9,27).

Roland Gebauer

Jürg Buchegger: *Erneuerung des Menschen. Exegetische Studien zu Paulus*, TANZ 40, Tübingen: A. Francke, 2003, Pb., XIV+409 S., € 64,-

Es gibt Bücher, bei denen man nach der Lektüre nicht genau weiß, was man von ihnen halten soll. Zu diesen gehört für mich die bei Erich Mauerhofer angefertigte und von der European School of Evangelical Theology (Leuven) im Jahr 2001 angenommene Dissertation von Jürg Buchegger. Der Autor, Pastor einer Freien evangelischen Gemeinde in der Schweiz, hat sie neben dem aktiven Gemeindedienst geschrieben – und damit eine ebenso immense wie respektable Arbeitsleistung erbracht! Es geht in ihr um das vor allem aus evangelikaler Sicht äußerst wichtige und höchst interessante Thema der Erneuerung des Menschen – und damit um die theologische Auseinandersetzung mit einem zentralen Bereich des gelebten bzw. zu lebenden Glaubens. Aber genau an diesem Punkt scheint mir auch ein grundsätzliches Problem der Studie zu liegen: nämlich in der Frage, wie weit die persönliche Glaubensüberzeugung die Exegese steuern darf. Doch der Reihe nach.

Buchegger beginnt Erwägungen zu „Erneuerung“ als paulinischer Wortneubildung (S. 1f). Für ihn ist es von entscheidender Wichtigkeit, daß die Begriffe ἀνακαινῶσις und ἀνακαινῶω vor Paulus nicht nachgewiesen sind und von daher, zumindest statistisch gesehen, als Wortneubildungen des Apostels betrachtet werden müssen. In ihnen komme die innovative Kraft der auf dem Christusgeschehen basierenden Glaubenserfahrung und -erkenntnis des Paulus in besonderer Weise zum Ausdruck. Mag sein – aber was wäre, wenn die Bezeugung von ἀνακαινῶω bei Heliodorus Prusanus, die als undatierbar gilt (vgl. S. 315f), doch vorchristlichen Ursprungs wäre? Wäre damit die Neuheit des Heils in Christus relativiert? Ich frage nur, weil Buchegger immer wieder auf der Tatsache der Wortneubildung insistiert.

Im Anschluss an einen Forschungsüberblick (S. 7-37), der die Beschäftigung mit dem Thema als Desiderat erweist, stellt Buchegger zunächst methodische Voraussetzungen und Vorentscheidungen seiner Untersuchung vor (S. 37-54). Darin kommt der Verfasserfrage des Kolosser-, Epheser- und Titusbriefes ein besonderes Gewicht zu (S. 47-51), stammen doch drei der fünf zu untersuchenden Texte aus diesen Briefen. Buchegger bleibt hier nichts anderes übrig, als aus der Not eine Tugend zu machen (will er nicht ein Nebenthema zur Hauptsache erheben) – nämlich ohne eingehendere Diskussion von der Echtheit der genannten Briefe auszugehen. Er behauptet zwar, das sei keine zwingende Voraussetzung (S. 51), de facto aber ist sie für ihn doch zwingend, denn ohne sie kann er nicht zu dem gewünschten Ergebnis kommen: der theologischen Einheitlichkeit aller in Frage kommenden Erneuerungsaussagen und ihre originäre Zuweisung zu Paulus. Doch genau da beginnt für mich das Hauptproblem der Untersuchung: eine zu starke Abgrenzung von historisch-kritischer Exegese, denn dadurch kommt meines Erachtens auch ein positives Element dieser Art von Exegese, Kritik im Sinne des Unterscheidens (entsprechend der Grundbedeutung von κρίνειν) zu praktizieren, zu kurz.

Das wird für mich in höchst problematischer Weise zum Abschluss des Durchgangs durch die Anklänge der Erneuerungsthematik im Alten Testament, Frühjudentum und bei Jesus (S. 55-83) deutlich. Denn das Ergebnis, zu dem Buchegger hier im Jesus-Teil kommt (S. 82f), vermengt meine Erachtens in völlig unkritischer (d.h. nicht unterscheidender) Weise johanneische und lukanische Theologie und erachtet dies als authentisch im Blick auf die Verkündigung Jesu. Ohne dies hier im einzelnen diskutieren zu können – diese Darstellung halte ich für historisch unzutreffend und methodisch unzureichend (wobei ich mir bewusst bin, hier Grundüberzeugungen vieler evangelikaler Exegeten zu problematisieren; aber das mag als Anregung zum Gespräch erlaubt sein).

Der Hauptteil der Arbeit besteht aus einer exegetischen Untersuchung der fünf in Frage kommenden Texte, die in chronologischer Reihenfolge ergeht: 2 Kor 4,16; Röm 12,2; Eph 4,23; Kol 3,10; Tit 3,5 (S. 84-280). Dabei haben Kontextanalyse, sprachliche Analyse (Syntax, Grammatik) sowie semantische Analyse (Wortbedeutung/en) absoluten Vorrang, gepaart mit einer teilweise recht ausführlichen Diskussion der exegetischen, insbesondere englischsprachigen, Literatur sowie vielen Exkursen zu inhärenten Themen und Begriffen. Im Anschluss an die Exegese der eigentlichen Textstelle erfolgt jeweils noch ein Eingehen auf die alttestamentlichen Bezüge und die Rede von Erneuerung im betreffenden Brief insgesamt – wobei ich bei der Frage nach den alttestamentlichen Bezügen bisweilen den Eindruck habe, sie erfolge aus einem methodischen Prinzip (die Verwurzelung des Paulus im Alten Testament zu behaupten [vgl. S. 45]), nicht aber, um wirklich etwas zur Exegese beizutragen (bes. S. 220.245).

Die Ergebnisse der einzelnen Exegesen werden abschließend gebündelt und zusammengefasst (S. 281-297) sowie in die Systematische und Praktische Theo-

logie hinein weitergeführt (S. 298-310). Hier kommt das sehr zu begrüßende Anliegen des Autors zum Tragen, theologische (Teil-)Arbeit in einen umfassenden theologischen Kontext zu stellen und für die Gemeindegarbeit fruchtbar zu machen (vgl. S. VIII). Dabei ist von folgendem exegetischen Gesamtbefund auszugehen (von Buchegger sehr schön in Thesen zusammengefasst [S. 293-296]): Erneuerung des Menschen ist als ein soteriologischer Vorgang eine Auswirkung der göttlichen Auferstehungskraft, die in Jesus Christus bereits wirksam geworden ist. Sie erweist sich als Erneuerungsrealität im Spannungsfeld von angebrochenem neuen Äon und noch andauerndem alten Äon, weshalb sie vor allem im Leiden erfahrbar wird. Als täglich zu realisierender Prozess ist sie nicht gleichzusetzen mit Wiedergeburt bzw. Bekehrung, sondern bezeichnet die ständige Erneuerung des neuen Menschen in Christus. Es geht dabei um ein umfassendes Anteilhaben an Christus, insbesondere an seiner göttlichen $\delta\acute{o}\xi\alpha$, vermittelt durch den Heiligen Geist und besonders bezogen auf den menschlichen $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ als der für die Lebensgestaltung primär verantwortlichen anthropologischen Instanz.

Diese Konzeption sieht Buchegger als ein einheitliches paulinisches Theologumenon, das – mit unterschiedlichen Akzentuierungen – in allen behandelten Texten mehr oder weniger präsent ist. Doch sei noch einmal die Frage erlaubt, ob hier wirklich genug unterschieden worden ist. Über die konzeptionelle Einheitlichkeit der Aussagen von Eph 4,23; Kol 3,10 mit 2 Kor 4,16; Röm 12,2 vermag ich noch Einigkeit mit Buchegger zu erzielen (obwohl ich durchgängig den Eindruck habe, hier werde zu sehr von den jeweils anderen Stellen und ihren Inhalten her argumentiert [vgl. z.B. S. 177f.202.260]), aber in Tit 3,5 scheint mir doch eine nicht unerhebliche Abweichung vorzuliegen (zu S. 249-280): So kann ich nicht nachvollziehen, dass hier nicht von der Taufe die Rede sein soll. Wenn die Grundbedeutung von $\lambda\omicron\upsilon\tau\rho\acute{o}\nu$ nach Buchegger eine „Reinigung durch eine Waschung“ bezeichnet und auch die alttestamentlichen Parallelen einen grundlegenden kultisch-rituellen Bezug haben, dann scheint mir die Bestreitung eines unmittelbaren Bezuges zur Taufe mehr dem Wunsch nach theologischer Einheitlichkeit mit den übrigen Stellen zu entsprechen als dem Text gerecht zu werden. Welche rituelle Waschung soll denn gemeint sein außer der Taufe, und was hat man sich unter der „Waschung, die in der Wiedergeburt geschieht“ (S. 271) konkret vorzustellen? Es ist klar: Buchegger will in Tit 3,5 das finden, was dem bisherigen Gesamtbefund entspricht – und der lässt eine Identifizierung von Taufe und Erneuerung (größtenteils zu Recht) nicht zu. Um diese Trennung der beiden Vorgänge auch in Tit 3,5 aufrechtzuerhalten, bezieht Buchegger die Rede von der „Erneuerung des Geistes“ wie üblich auf den permanent erfolgenden Erneuerungsprozess, was aber dem Kontext mit der Gegenüberstellung von alter und neuer Existenz und dem Rückblick auf das einmalige Rettungshandeln Gottes am Menschen („Erneuerung des Geistes“ ist unmittelbare Explikation von $\epsilon\varrho\omega\sigma\epsilon\upsilon$) nicht gerecht wird. Und warum Joh 3,5, eine wirkliche sachliche Parallele, nicht herangezogen wird (dagegen im Jesus-Teil [vgl. oben] eine erhebliche Rolle spielt),

bleibt Bucheggerts Geheimnis. Mir scheint, dass der Autor zumindest hier der „Gefahr einer zu grossen dogmatischen Voreingenommenheit“, vor der er im Blick auf andere Exegeten warnt (S. 268), selbst erlegen ist.

Wie gesagt: Ich habe dieses Buch mit gemischten Gefühlen aus der Hand gelegt. Auf der einen Seite behandelt es eine wichtige Thematik und bietet es aufschlussreiche exegetische Arbeit und wertvolle Erkenntnisse. Auf der anderen Seite habe ich erhebliche Fragen an die angewandte Methodik, gerade weil sie einen weiten Bereich evangelikaler Exegese repräsentiert. Aber: Das ist nur meine Meinung – und: Eine Rezension ist und bleibt eine sehr subjektive Angelegenheit.

Roland Gebauer

4. Umwelt und Zeitgeschichte

Kurt Erlemann, Karl Leo Loethlichs (Hg.): *Neues Testament und Antike Kultur. Band 1: Prolegomena – Quellen – Geschichte*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2004 (2. Auflage 2004), kt., VIII+ 268 S., € 29,90

Das auf vier Bände angelegte Werk Neues Testament und Antike Kultur (NTAK) wird das neue Standardwerk zur „Umwelt“ (oder „Mitwelt“) des Neuen Testaments und des Urchristentums sein. Zu diesem Urteil berechtigt bereits der erste Band, der im März 2004 in erster und schon im Oktober 2004 in zweiter Auflage erschienen ist. NTAK löst die früheren Überblicke von B. Reicke (1965, ⁸1982), J. Leipoldt / W. Grundmann (1965–1967, ⁸1990), W. Foerster (1968), E. Lohse (1971, ¹⁰2000) und E. Ferguson (1987, ²1993) ab, und es ersetzt, jedenfalls als Überblick, die inhaltlich oder geographisch begrenzten Darstellungen von E. Schürer (1886–1890, 1901–1911, Nachdruck 1964; revidierte englische Ausgabe 1973–1987), H. Daniel-Rops (1961, 1980) und H.-J. Klauck (1995).

Die einzelnen Kapitel von NTAK zu über 100 Themen des Gesamtwerks wurden von 80 renommierten Wissenschaftlern geschrieben. Die Zusammenarbeit von Spezialisten auf den Gebieten der Bibelwissenschaft, Kirchengeschichte, Alte Geschichte, Althphilologie, Judaistik, Religionswissenschaft, Archäologie, Rechtsgeschichte, Philosophie und Medizingeschichte will die Erkenntnisse der Sozialwissenschaften, vor allem der Kulturanthropologie, für die Beschreibung des kulturellen Kontextes des Neuen Testaments fruchtbar machen und zum einen zeigen, dass das Neue Testament als integraler Teil der antiken Mittelmeerwelt zu verstehen ist, und zum anderen das besondere Profil des Neuen Testaments gerade auf dem Hintergrund des Gemeinsamen herausstellen (S. 1f). Die begriffliche und methodische Neubesinnung, der sich NTAK verpflichtet weiß, will zum Beispiel Religion nicht mehr als separate Sonderwirklichkeit verstehen

und darstellen, für die die Theologie zuständig ist, „sondern als Teil von Kultur insgesamt“ (S. 2), was unter anderem dazu führt, dass die konzeptionelle Trennung von privater und öffentlicher Religion überwunden wird. Die Lebenswelt des griechisch-römischen Mittelmeerraums wird in NTAK nicht kompendienartig vorgestellt, sondern „primär im Hinblick auf ntl. Problemstellungen hin entfaltet“ (S. 4). Dies zeigt sich zum Beispiel daran, dass jedem Abschnitt unter der Überschrift „Stellen im NT“ die neutestamentlichen Bezugstexte zum Thema genannt werden (z.B. zu „Geschichtsschreibung“ wird auf Lk 1,1–4; Apg verwiesen; zu „Innerjüdische Ereignisabläufe bis zum Bar Kochba-Aufstand“ auf Lk 2,2; Apg 12,1–17; zu „Ius privatum: Personenrecht“ auf Mt 1,18–25; 5,31f; 19,3–9; Mk 6,17f; 10,2–12; 12,18–23; Lk 3,19; 16,18; 20,27–33; Joh 19,26f; Röm 8,17; 1 Kor 7,10f; Gal 4,30 [Band 4 wird ein breit angelegtes Textstellen- und Sachregister enthalten]). Die Einzelabschnitte schließen mit einem Literaturverzeichnis.

Nach einer knappen Einleitung (1.1) behandelt Kapitel 1.2 sechs Teilaspekte antiker Kultur: moderner und antiker Kulturbegriff; moderner und antiker Religionsbegriff; Politik und Religion; Philosophie, Ethik und Religion; Individuum, Familie und Gesellschaft; Gesellschaft und Ritus (K. Neumann / W. Stegemann, U. Berner, W. Schneider, H. Rosenau, M. Sigismund).

Kapitel 1.3 stellt in vier Teilen „Die Quellen und ihr Einfluss auf das NT“ dar. Grundsätzliches: Produktion, Rezeption und Interpretation antiker Texte (S. 60–71): Intertextualität; Anonymität, Pseudonymität und Pseudepigraphie; Allegorese, Typologie, Midrasch (S. Alkier, R. Zimmermann, G. Sellin). Genuin jüdische Literatur (S. 71–98): die Septuaginta (LXX) als Übersetzungscorpus; Weisheitsliteratur; Apokalyptik; aktualisierende Auslegungen der biblischen Schriften Israels; Philo von Alexandria; Flavius Josephus; Aristasbrief, Pseudo-Phokylides, Joseph und Aseneth, 4. Makkabäerbuch (F. Siegert, H. von Lips, M. Herghelegiu, E. Reinmuth, G. Sellin, M. Vogel, D. Sängler). Nichtjüdische Literatur (S. 99–119): Epos; Drama; Rhetorik; Geschichtsschreibung; biographische Literatur; Briefliteratur (A. Breitenbach, R. Brucker, K. Scherberich / A. von Dobbeler, D. Frickenschmidt). Nichtliterarische Quellen (S. 119–143): griechische Papyri und Ostraka; Inschriften/Epigraphik; Münzen; materielle Kultur (J. Hengstl, Th. Corsten, R. Ziegler, D. Vieweger).

Kapitel 1.4 beschreibt in sechs Teilen „Historische Kontexte“. Das Imperium Romanum von der Republik zum Prinzipat (S. 143–168): die äußere Entwicklung; die römische Provinzverwaltung; das römische Heer und die Heere der Klientelkönige; „Pax Romana“ im Neuen Testament (K. L. Noethlichs, R. Haensch, J. Zangenberg). Kleinasien in römischer Zeit (S. 169–177): geographische, historische und politische Gegebenheiten; religiöses Leben; Religiosität und innere Sicherheit (W. Orth, M. Alpers). Ägypten und Nordafrika in römischer Zeit (S. 178–183, A. Kolb). Palästina unter römischer Herrschaft (S. 184–198): die römische Eroberung von Syrien und Palästina; Innerjüdische Ereignis-

abläufe bis zum Bar Kochba-Aufstand; die Formierung des rabbinischen Judentums (W. Schneider, M. Sasse, F. Avemarie). Die jüdische Diaspora in hellenistisch-römischer Zeit (S. 198–213): die Diaspora in Ägypten; die Diaspora in der Kyrenaika; die Diaspora in Antiochia; die Diaspora in Babylon; die Diaspora in Kleinasien und an der Schwarzmeerküste; die Diaspora in Rom (G. Schimanowski, J. Barclay). Fixpunkte für eine Chronologie des Neuen Testaments (S. 214–220, R. Riesner).

Kapitel 1.5 behandelt in drei Teilen „Antikes Recht als Regulativ menschlichen Zusammenlebens“. Grundstrukturen römischen Rechts (S. 221–252): *ius gentium* und *ius naturale*; *ius privatum*: Personenrecht; *ius privatum*: Vermögensrecht; Strafrecht; Fallstudie: der Prozess des Paulus (Ch. Baldus, P. Gröschler, M. Miglietta, H. Omerzu). Griechisches Recht (S. 253–257, M. Miglietta). Jüdisches Recht (S. 258–268, U. Kellermann).

Wenn die Herausgeber in der Einleitung dem Leser mitteilen, dass sich die Autoren von NTAK „unterschiedlichen Schulen und Methoden verpflichtet wissen“ – eine Tatsache, die als Tugend beschrieben wird, weil man keinen „völlig falschen Eindruck von der aktuellen Forschungslage“ vermitteln will (S. 3) – so wird das damit gegebene Versprechen nicht immer eingelöst. Im Abschnitt „Anonymität, Pseudonymität und Pseudepigraphie“ erwähnt R. Zimmermann zwar die Monographie von A. Baum (Tübingen 2001), der mit guten Argumenten Protest gegen die Annahme pseudepigrapher Autorenangaben in neutestamentlichen Briefen erhebt. Zimmermanns Behauptung, „die P[seudepigraphie] von Eph oder den Pastoralbriefen“ werde „allgemein anerkannt“ (S. 67), ist schlicht falsch, wenn man davon ausgeht, dass Exegeten wie L. Johnson, G. Knight, P. O’Brien, W. Mounce und P. Towner auch zur „Allgemeinheit“ gehören. Ausgewogener ist das Urteil von H. Omerzu, die in einem Abschnitt über den Prozess des Paulus festhält, dass die Tatsache, dass die Apostelgeschichte das Privileg seines römischen Bürgerrechts erwähnt, dieses aber in den Paulusbriefen unerwähnt bleibt, nicht automatisch dazu führen darf, die Nachricht der Apostelgeschichte als unhistorisch einzuschätzen (S. 248). Die Autorin argumentiert für die historische Plausibilität der *civitas Romana* des Apostels Paulus (mit Verweisen auf M. Hengel, R. Riesner, H. Tajra, B. Rapske), dokumentiert aber auch die abweichende Position (W. Stegemann, K. Nothlichs).

Die einzelnen Abschnitte von NTAK enthalten eine Fülle von Material, das dem Anfänger eine hervorragende Orientierung bietet und den Gelehrten an Gelerntes erinnert und neue Erkenntnisse präsentiert. NTAK wird für lange Zeit unübertroffen bleiben.

Eckhard Schnabel

5. Theologie

Peter Stuhlmacher: *Biblische Theologie und Evangelium. Gesammelte Aufsätze*, WUNT 146, Tübingen: Mohr (Siebeck), 2002, Ln., XIV+341 S., € 89,-

Der Aufsatzband enthält insgesamt 14 Aufsätze, von denen fünf bisher unveröffentlicht waren: Erfahrungen mit der Biblischen Theologie; Zum Thema Rechtfertigung; Eschatologie und Hoffnung bei Paulus; Vom ‚richtigen‘ Umgang mit der Bibel; Biblisch-theologische Erwägungen zur Ökumene. Die übrigen Aufsätze sind im Zeitraum von 1987 bis 2000 erschienen, teilweise aber überarbeitet. Ich gehe im Folgenden auf drei Aufsätze näher ein, von denen zwei bisher unveröffentlicht waren.

Im ersten Aufsatz „Erfahrungen mit der Biblischen Theologie“ (S. 3–22), seiner Abschiedsvorlesung in Tübingen, gibt Stuhlmacher einen Rückblick auf seine Arbeit als Theologe und Exeget. Den Begriff „Biblische Theologie“ benutzt er für „die sich aus den verschiedenen Traditionen der Bibel heraus ergebende theologische Gesamtdarstellung des biblischen Zeugnisses“ (S. 4). Im Rückblick auf die eigene Arbeit empfiehlt er den neutestamentlichen Exegeten, auf den komplexen Traditionszusammenhang, der Altes und Neues Testament verbindet, bei der Interpretation der neutestamentlichen Texte zu achten und vorrangig die Glaubenstraditionen des antiken Judentums zu berücksichtigen. Dann wird klarer deutlich, wer Jesus von Nazaret war und was er gelehrt hat. Kurz und prägnant beschreibt Stuhlmacher dann die grundlegenden Traditionen der Synoptiker, der Lehre des Paulus und der Schule des Johannes. Es tut gut zu lesen, dass die exegetische Arbeit mit dem Neuen und Alten Testament zu neuen Erkenntnissen und zur Begegnung mit Worten des ewigen Lebens führt, auch wenn die Ergebnisse der eigenen Arbeit in Theologie und Kirche Widerstand erfahren.

Der Aufsatz „Zum Thema Rechtfertigung“ (S. 23–65) geht auf Gastvorlesungen in den USA zurück. In knappen Zügen fasst Stuhlmacher sein Verständnis der paulinischen Rechtfertigungslehre zusammen. Im Anschluss daran setzt er sich mit der von Krister Stendahl, Ed Parish Sanders und James D. G. Dunn vertretenen „New Perspective on Paul“ kritisch auseinander. Stuhlmacher kritisiert, dass sie die Soteriologie des rabbinischen Judentums einseitig zuspitzen, indem sie das antike Judentum einfach eine „Gnadenreligion“ nennen und auf einen „Bundesnomismus“ verweisen. Dabei bleibt die endgerichtliche Bedeutung der guten Werke außer Acht, und sie übergehen die im antiken Judentum zueinander in Spannung stehenden Prinzipien der Erwählung und Vergeltung (S. 44). Dieser „New Perspective“ stellt Stuhlmacher die „echte paulinische Perspektive“ gegenüber, indem er die Rechtfertigung in den endzeitlichen Horizont „der Durchsetzung des Rechtes Gottes im Himmel und auf Erden, d. h. in der Versöhnung des Kosmos und der Aufrichtung der βασιλεία τοῦ θεοῦ“ einordnet (S. 52; vgl. S. 65). Von hier aus stellt er im Folgenden die paulinische Rechtfertigungslehre

umfassend dar. Dabei geht er auch auf die Fragen Rechtfertigung und Endgericht (S. 62f), die Errettung von „ganz Israel“ (S. 63f) und die Erlösung der Schöpfung vom Fluch der Nichtigkeit (S. 64f) ein. Ich halte diesen Aufsatz für zentral, auch weil er vor einer individuellen Reduzierung der Rechtfertigungslehre auf den Einzelnen und seine Sündenvergebung bewahrt.

Im Aufsatz „Zur hermeneutischen Bedeutung von 1 Kor 2,6–16“ (die ursprüngliche Fassung erschien 1987) geht Stuhlmacher der Relevanz dieser Verse für theologische Erkenntnis nach (S. 143–166). Er ordnet 1 Kor 2,6–16 in den Zusammenhang der Auseinandersetzung um die gefährdete Einheit der Gemeinde ein (1 Kor 1,10–4,21). Von daher kommt er zu dem Schluss, dass die Weisheit Gottes dem Wort vom Kreuz entspricht, insofern Christus die Weisheit Gottes in Person ist, die für die Glaubenden nach 1 Kor 1,30 Gerechtigkeit, Heiligung und Erlösung bedeutet (S. 151f). Für das Verständnis der paulinischen Aussagen über die Weisheit Gottes müssen also keine gnostischen Traditionen bemüht werden. Sie fußen inhaltlich auf dem paulinischen Missionsunterricht und knüpfen an jüdische Schultradition an. Nur geisterfüllte Menschen können den „Reichtum der Offenbarung von Gottes Herrlichkeit im gekreuzigten Christus“ wahrnehmen (S. 159). So bietet 1 Kor 2,6–16 „eine von den Worten der Schrift, von Weisheitsüberlieferungen, Jesustraditionen und christlicher Geisterfahrung geprägte *Erkenntnistheorie des Glaubens*“ (S. 159). Für Stuhlmacher hat 1 Kor 2,6–16 hermeneutische Bedeutung: „*Biblische Hermeneutik muss sich am Evangelium und den Bedingungen messen lassen, die für sein Verständnis gelten.* Bei der biblischen Exegese bleibt die methodisch überlegte historische Kritik in Geltung, weil und insofern sie dazu befähigt, den Ursprungssinn des biblischen Schriftzeugnisses zu erschließen. Aber sie ist keine Instanz, auch noch die geistliche Tiefendimension und Tragweite dieses Schriftzeugnisses zu beurteilen“ (S. 164). Der Schrift angemessenes theologisches Denken geschieht, indem Theologen wie Paulus ihre Vernunft in den Gehorsam Christi überführen lassen. Das bedeutet: Die äußere Klarheit des biblischen Zeugnisses kann mit allen exegetisch angemessenen Mitteln untersucht werden, aber „zur inneren Klarheit des biblischen Evangeliumszeugnisses finden nur Männer und Frauen, die sich als Ausleger der Schrift von dieser Schrift selbst auslegen lassen und am geistlichen Lebensvollzug der Gemeinde Christi Anteil haben. Dies gilt deshalb, weil nach Paulus die Gabe des heiligen Geistes all denen, aber auch nur denen zuteil wird, die das Evangelium hören und kraft der Taufe [bei Paulus wohl eher: des Glaubens an Jesus Christus] am Leben der Gemeinde teilhaben“ (S. 165).

Der Aufsatzband, den Peter Stuhlmacher seiner Frau Irmgard zu ihrem 70. Geburtstag gewidmet hat, spiegelt drei Arbeitsbereiche wider, die ihm wichtig sind: die Biblische Theologie, die Hermeneutik und das Bibelverständnis sowie Vorträge für die Gemeinde. Die Aufsätze sind das Ergebnis intensiver und langjähriger Beschäftigung mit der Heiligen Schrift. Sie lassen an den Erkenntnissen,

die Stuhlmacher dadurch gewonnen hat, teilhaben. Er hat dazu beigetragen, dass die Bibel ihr eigenes Wort sagen kann. Dafür ist ihm herzlich zu danken.

Wilfrid Haubeck

I. Howard Marshall: *New Testament Theology. Many Witnesses, One Gospel*, Downers Grove: InterVarsity Press, 2004, geb., 765 Seiten, € 35,–

Howard Marshall, allseits anerkannter „Fürst“ unter den evangelikalen Neutestamentlern im angelsächsischen Raum und geistiger Ziehvater mancher Theologen auch diesseits des Ärmelkanals, hat nun der langen Liste seiner wichtigen exegetischen und biblisch-theologischen Beiträge eine umfassende Theologie des Neuen Testaments hinzugefügt. Allein deshalb verdient sein Buch breites Gehör. Das erste Kapitel „How Do We Do New Testament Theology?“ ist zugleich das wichtigste, denn darin wird Marshalls biblisch-theologisches Programm klar. Ich werde deswegen dieses Kapitel genauer analysieren, bevor ich einige allgemeine Bemerkungen über Marshalls Erläuterungen zu einzelnen neutestamentlichen Schriften mache.

Marshall beginnt mit einem kurzen Abschnitt über „The New Testament as an Object of Study“ (S. 17f), in dem er die vier von H. Räisänen in seinem 1990 erschienenen „Beyond New Testament Theology“ dargestellten Einwände gegen eine neutestamentliche Theologie, wie sie meistens konzipiert wird, auflistet. Leider geht er auf die ersten zwei Einwände, in denen Räisänen der Theologie des Neuen Testaments bloß eine rein deskriptive bzw. religionsgeschichtliche Aufgabe einräumen will, nicht ein. Will er nur Theologen ansprechen, die sein evangelikales Schriftverständnis und seine Überzeugung vom unanfechtbaren Stellenwert der Schrift in dogmatischen Diskussion teilen, so kann man dies verstehen. Trotzdem wünschte sich der in die Geschichte der Disziplin einigermaßen eingeweihte Leser eine Stellungnahme. Denn Räisänen steht in einer langen Tradition, die die Theologie des Neuen Testaments in die engen Schranken einer rein religionsgeschichtlichen Fragestellung verweisen will, und Marshalls knappe Erwiderung, dass viele „highly competent New Testament scholars“ in den letzten Jahren eine Reihe von Theologien des Neuen Testaments veröffentlicht haben (vgl. S. 18), befriedigt als Antwort nicht.

Ebenso unbefriedigend ist der Abschnitt „The Problem of Canon“ (S. 18ff), Marshalls Verteidigung des neutestamentlichen Kanons als legitim abgegrenztem Forschungsgegenstand. Er führt im Grunde genommen vier Argumente ins Feld: 1. Die kanonischen Schriften des Neuen Testaments wurden bis spätestens Ende des 2. Jahrhunderts als heilige Schriften anerkannt. 2. Sie entstammen dem Kreis der ersten Nachfolger Jesu. 3. Sie wurden allesamt im 1. Jahrhundert verfasst. 4. Sie weisen eine „manifest unity of theme“ auf, da sie sich mit „Jesus and the

religion that developed around him“ befassen. Aber viele frühe Schriften, die nicht zum Kanon gehören, erfüllen das vierte Kriterium ebenfalls und ein paar – etwa Didache und der Erste Clemensbrief – sogar das dritte (beinahe; aber es gibt keinen Grund, warum man genau um 100 n. Chr. willkürlich eine Trennlinie ziehen sollte). Marshall selbst trägt zur Aufweichung des zweiten – und meines Erachtens wichtigsten – Kriteriums bei, wenn er einige Briefe (die Pastoralbriefe und den Zweiten Petrusbrief) nicht dem angegebenen Verfasser, sondern wohlmeinenden, aber dennoch selbsternannten Hütern des theologischen Vermächnisses von Paulus und Petrus zuschreibt. Das erste Kriterium ist, wenigstens im Rahmen einer biblisch-theologischen Fragestellung, der Sache nicht dienlich.

Marshall's Auseinandersetzung mit der Frage der Vielfalt und Einheit des Neuen Testaments: „Problems of Occasionality, Diversity and Development“ (S. 20ff), fällt besser aus. Er weist darauf hin, dass die Schriften des Neuen Testaments die einmalige Entwicklung des Urchristentums widerspiegeln, das mit dem kurzen Wirken und der Verkündigung Jesu von Nazareth beginnt, aber erst nach seinem Tod seine charakteristischen Formen annimmt. Neutestamentliche Theologie habe also die nicht einfache Aufgabe, die theologischen Konzepte, die gerade während der Zeit der Entstehung des Neuen Testaments zur Entfaltung und Entwicklung kamen, zu beschreiben. Demzufolge hat die Theologie des Neuen Testaments das Ziel, „the New Testament writers' *developing understanding* of God and the world, more particularly the world of people, and their relationship to one another“ zu erschließen (S. 23, meine Hervorhebung). Es ist kritisch zu hinterfragen, ob diese Zielangabe zu breit gefasst ist, aber der Ansatz scheint mir vielversprechend zu sein. Vor allem liegt ihr eine offensichtlich theologische und nicht nur religionsgeschichtliche Aufgabe zugrunde. Eine Antwort (oder wenigstens den Anfang einer Antwort) auf Räsänen hat Marshall vielleicht doch noch parat.

Der Abschnitt „Approaches to the Task“ (S. 23ff) gibt Einblick in Marshall's Methodik. Nach einer kurzen Beschreibung verschiedener methodischer Vorgehensweisen entscheidet sich Marshall für „one that involves the two distinguishable stages of description and explanation“ (S. 27). Die erste Aufgabe besteht also in der Beschreibung der theologischen Inhalte der einzelnen Schriften bzw. *corpora* im Neuen Testament. Die zweite besteht im Versuch, eine Synthese der Schriften bzw. *corpora* zu erarbeiten; das heißt, man will sehen „whether there is some kind of harmony between them“. Marshall hält F. Hahns Theologie des Neuen Testaments diesbezüglich für vorbildlich, auch wenn Marshall sein eigenes Werk anders aufbaut (Hahn widmet diesen beiden Aufgaben zwei getrennte Bände; Marshall wechselt in einem Band zwischen der deskriptiven Darstellung einzelner Schriften bzw. *corpora* und den auf Synthese zielenden Vergleichen der verschiedenen Schriften bzw. *corpora*).

Im Abschnitt „Structuring the Material“ (S. 31ff) stellt Marshall die Frage, wie man es angeht, hinter den unstrukturierten und situationsbedingten theologischen

Aussagen der einzelnen Schriften des Neuen Testaments eine einheitliche Theologie zu identifizieren. Er orientiert sich dabei an J. C. Bekers Unterscheidung zwischen einer kohärenten Mitte und den kontingenten Äußerungen in der paulinischen Theologie. Marshall geht jedoch einen (hilfreichen) Schritt weiter und präzisiert Bekers Modell, indem er zwischen dem Vorstellungsrahmen („framework of thought“), dem Inhalt („content“) und den Hauptanliegen („main concern or concerns“) eines Autors unterscheidet. So kann es durchaus sein, dass, wie Marshall dann später zeigt, sich zum Beispiel Johannes und Paulus unterschiedlicher Vorstellungsrahmen bedienen (dualistisch versus heilsgeschichtlich) und trotzdem ein ähnliches Anliegen haben (z. B. „in Christus“ bleiben bzw. sein). Oder zwei Autoren behandeln den gleichen Inhalt (etwa Paulus und Jakobus die Beziehung zwischen Glauben und Werken), haben aber unterschiedliche Anliegen. Diese Einsicht Marshalls gehört bestimmt zu den hilfreichsten in seinem Buch.

Im Abschnitt „New Testament and Mission“ (S. 34ff) behauptet Marshall, dass allen Schriften des Neuen Testaments eine Focussierung auf Mission zugrunde liege. Alle Schriften seien als Resultat einer zweifachen Mission entstanden: der Mission Jesu, der das Reich Gottes ausgerufen hat, und der Mission seiner Nachfolger, die anschließend Jesus als Herrn und Heiland proklamiert haben. So haben die Schriften des Neuen Testaments die Hauptfunktion „to testify to the gospel that is proclaimed by Jesus and his followers“ (S. 35). Es wäre aufgrund von Marshalls Überzeugung, dass Mission die thematische Mitte der neutestamentlichen Theologie bildet, zu erwarten, dass er die missionspezifischen und missionsfördernden Komponenten der neutestamentlichen Schriften im Folgenden viel stärker hervorgehoben hätte, als es tatsächlich der Fall ist. In seinen Ausführungen zu einzelnen Schriften kommt das Thema gelegentlich vor, aber es wird selten gründlich herausgearbeitet. Man hat das Gefühl – und Marshalls Äußerungen bestätigen es (S. 37) –, dass diese Einsicht verhältnismäßig spät während seiner Untersuchung der einzelnen Schriften des Neuen Testaments zur festen Überzeugung wurde, dass er aber, aus welchen Gründen auch immer, nicht mehr dazu kam, sie bei der Darstellung einzelner Schriften systematisch einzuarbeiten.

Verhältnismäßig schwach in seiner Ausführung ist auch der Abschnitt „The New Testament as Part of the Bible“ (S. 37ff), der sich mit der Frage der Beziehung des Neuen Testaments zum Alten Testament auseinandersetzt. Obwohl Marshall hier die grundlegende Wichtigkeit des Alten Testaments für die Entwicklung der neutestamentlichen Theologie betont und C. H. Dodds These, dass das Alte Testament die „Substructure of New Testament Theology“ bildet, ausdrücklich würdigt, werden alttestamentliche Hintergründe selten erläutert. Das, was zum Beispiel den ersten Band von P. Stuhlmachers *Biblischer Theologie des Neuen Testaments* zu einem meines Erachtens konkurrenzlosen Meisterwerk unter neueren neutestamentlichen Theologien macht – dass er nämlich die Entwick-

lungslinien neutestamentlicher Glaubensinhalte sorgfältig bis zu ihren alttestamentlichen und frühjüdischen Wurzeln zurückverfolgt –, fehlt bei Marshall fast gänzlich. Dies wird durch einen Blick auf das Stellenregister bestätigt. Verweise auf alttestamentliche Stellen füllen weniger als eine Seite.

Im Abschnitt „The Place of Jesus in New Testament Theology“ (S. 40ff) räumt Marshall Jesus einen zentralen Platz in der Entwicklung der neutestamentlichen Theologie ein. Seine Antwort auf Bultmanns berühmte Deplatzierung des historischen Jesus, indem er ihn vom Gegenstand zur Voraussetzung der neutestamentlichen Theologie machte, ist kurz aber hilfreich. Er ist sich der methodischen Schwierigkeit bewusst, die daraus resultiert, dass neutestamentliche Theologie einerseits mit Jesus beginnen muss, während andererseits die sich mit ihm und seinem Dienst befassenden Evangelien verhältnismäßig spät entstanden sind, setzt aber einfach voraus, dass „the Synoptic presentations of Jesus are sufficiently close to the historical reality to enable us to use them to understand his mission and message“. Diese meines Erachtens (auch methodisch) richtige Entscheidung ermöglicht es Marshall, in seiner Behandlung der Synoptiker bei noch zumutbarem Seitenumfang ein zugängliches und schlüssiges Bild von Jesus zu liefern. Dies unterscheidet Marshall von J. Dunn, der in seinem kürzlich erschienenen Buch „Jesus Remembered“ (Grand Rapids, 2003) ständig Gefahr läuft, sich in nie enden wollenden Diskussionen über die Authentizität des Berichteten zu verlieren.

In „New Testament Theology and Systematic Theology“ (S. 43ff) kommt Marshall auf die präskriptive Funktion der Theologie des Neuen Testaments zu sprechen. Er mahnt einerseits zur Vorsicht: Die Disziplin sei an sich deskriptiv, aber eine präskriptive Funktion sei, insofern sie tatsächlich die theologischen Inhalte des Neuen Testaments erläutert, nicht zu vermeiden, denn „[d]oing theology is properly a Christian activity carried out ideally within the community of faith“ (S. 46). Also findet Marshall erfreulicherweise doch noch klare Worte gegen Räsänens Versuch, die fundamentale Rolle der biblischen Theologie in der Systematik zu untergraben.

Im Rest des Buches führt Marshall sein doppeltes Programm – erstens Beschreibung des Inhaltes einzelner Schriften bzw. *corpora*, zweitens Vergleich einzelner Schriften bzw. *corpora* miteinander und Versuch, Synthesen zwischen ihnen zu erschließen – in vier Hauptteilen – Synoptiker und Acta, paulinische Briefe, johanneische Literatur und katholische Briefe – durch. Jedes Kapitel über eine bestimmte Schrift des Neuen Testaments ist dementsprechend in zwei Hälften aufgeteilt. Der erste Teil bietet unter der Rubrik „Theological Story“ einen inhaltlichen Überblick. Der zweite Teil stellt unter der Rubrik „Theological Themes“ die theologischen Schwerpunkte heraus. Kapitel am Ende der jeweiligen Hauptteile heben die gemeinsamen theologischen Inhalte der einzelnen Schriften bzw. ihre unterschiedlichen Schwerpunkte hervor und vergleichen sie mit den Theologien der anderen *corpora*.

Die von Marshall gewählte Vorgehensweise ist seinem Programm angemessen und führt zu einer adäquaten, manchmal sehr guten Beschreibung der theologischen Inhalte der Schriften des Neuen Testaments. Neue Einsichten gibt es hier nicht, aber Marshalls Ausführungen sind an einigen Stellen aufschlussreich. Seine Beschreibung der theologischen Inhalte des Johannesevangeliums ist diesbezüglich besonders erwähnenswert. Die auf Synthese zielenden Kapitel sind erwartungsgemäß gewichtiger. Sein Kapitel über die Theologie der Synoptiker zeigt vorbildlich, wie redaktionsgeschichtliche Analyse helfen kann, sowohl die Übereinstimmungen unter den jeweiligen Evangelisten als auch ihre unterschiedliche Akzentsetzung herauszuarbeiten. In seinen Vergleichen der verschiedenen *corpora* miteinander, zum Beispiel zwischen Johannes und Paulus oder Paulus und Jakobus, gelingt es Marshall in der Regel gut, bei gleichzeitiger Beachtung ihrer Unterschiede die grundsätzliche Einheit der neutestamentlichen Autoren hervorzuheben. Dies gilt insbesondere für das letzte Kapitel „Diversity and Unity in the New Testament“. Diese Synthese stellt freilich den heiligen Gral der Disziplin dar, und Marshall wird sich der üblichen Kritik nicht entziehen können, er glättete die Unterschiede zwischen den neutestamentlichen Autoren, zum Beispiel zwischen Paulus und Jakobus. Aber man hat nicht das Gefühl, dass Marshall ihnen eine oberflächliche Einheit aufzwingen will. Es gehört zu den Stärken des Buches, dass er jeden Autor mit eigener Stimme sprechen lässt. Die einzige Ausnahme bilden der vermeintliche Autor bzw. die vermeintlichen Autoren der Pastoralbriefe, denen Marshall kurioserweise mit der linken Hand wegnimmt, was er ihnen soeben mit der rechten schenken wollte. Denn einerseits glaubt Marshall nicht, dass die Pastoralbriefe von Paulus stammen, andererseits ist er überaus bemüht zu zeigen, dass sie „paulinisch“ sind.

Es kann hier nicht erwogen werden, ob Marshalls Stellungnahmen zu verschiedenen Themen im Einzelnen überzeugend sind oder nicht. Überlegenswert fand ich aber trotz ihrer Kürze unter anderem seine Auseinandersetzungen mit der Frage der sogenannten Parusieverzögerung (S. 173f), der „New Perspective on Paul“ (S. 445ff) und der Einheit des Zweiten Korintherbriefes. Problematisch fand ich hingegen insbesondere Marshalls Ausführungen im Bereich der Soteriologie. Er findet zum Beispiel keine klaren Worte zur Bedeutung des Kreuzestodes Jesu, dem man zunehmend eine sühnende, stellvertretende Wirkung absprechen will. Gerade hier vermisst man Reflexionen über die alttestamentliche Opfertheologie, und der Rückgriff auf die vermeintliche Märtyrerteologie der Makkabäerzeit oder die Flucht in eine an Schweitzer erinnernde „In Christus“-Mystik (S. 224ff) befriedigen keineswegs als Ersatz. Damit ist wiederum der Hauptmangel des Buches herausgestellt worden: Es fehlt überall an Reflexion über den alttestamentlichen bzw. frühjüdischen Hintergrund neutestamentlicher Glaubensinhalte.

Fazit: Auf der deskriptiven Ebene, das heißt als Einführung in die Theologie der einzelnen Schriften des Neuen Testaments, ist Marshalls Theologie des Neu-

en Testaments adäquat. Auf der synthetischen Ebene, das heißt im Vergleich der unterschiedlichen theologischen Inhalte der einzelnen Schriften des Neuen Testaments bzw. der verschiedenen *corpora* zur Hervorhebung ihrer grundsätzlichen Einheit, leistet Marshall gute, zum Teil auch ausgezeichnete Arbeit. Aber wenn es darum geht zu erklären, warum die Urgemeinde glaubte, was sie glaubte, bzw. die grundsätzliche Kontinuität zwischen Altem Testament und Neuem Testament herauszustellen, wird der Leser an anderen Stellen nach befriedigenden Antworten suchen müssen.

Joel R. White

Gerhard Hörster: *Theologie des Neuen Testaments*. Studienbuch, Wuppertal: R. Brockhaus, 2004, geb., 312 Seiten, € 19,90

Der emeritierte Rektor des Theologischen Seminars Ewersbach des Bundes Freier evangelischer Gemeinden, Gerhard Hörster, schließt mit seiner Theologie des Neuen Testaments eine wichtige Lücke evangelikaler Theologie im deutschsprachigen Raum. Sein Buch fasst seine über einen Zeitraum von zehn Jahren gehaltenen Vorlesungen zusammen (1989–1999). Hörster will vor allem Theologiestudenten ansprechen, damit sie in der „Vielfalt der Theologien“ die Einheit des Neuen Testaments und seine Mitte in Christus nicht aus dem Blick verlieren (S. 22). Zunächst beschreibt er seine Position und methodische Vorgehensweise (S. 17–30). Die neutestamentlichen Schriften sind einmal „antike Dokumente“ und als solche historisch zu erläutern, andererseits sind sie „Offenbarung Gottes“, die glaubendes Hören erfordern (S. 20).

Wie früher Guthrie (1981) und jüngst Hahn in seiner Theologie des Neuen Testaments (2002) entschließt sich auch Hörster zu einer thematischen Darstellung, in der die Synoptiker, Paulus und Johannes zur Sprache kommen. Dahinter stand weniger ein theologischer als ein pragmatischer Entschluss, um Studierenden seines Seminars – und gegebenenfalls auch anderen – den für sie ständig ermüdenden „Nachweis der Historizität der neutestamentlichen Aussagen“ zu ersparen (S. 24). Dem entspricht die äußerst knapp dargestellte Quellenlage, die Hörster von etwa 30 bis 60 n. Chr. datiert (S. 24). Obwohl sich der Verfasser der Problematik bewusst ist, wagt er es, die charakteristischen Entwürfe einer Theologie des Neuen Testaments unter drei Kategorien einer „radikal historisch-kritischen und existential interpretierend(en)“ (S. 27), einer „historisch-analysierend(en)“ (S. 28) und einer „offenbarungsgeschichtlich gesamtbiblisch(en)“ (S. 28f) Schule zuzuordnen. Mit Ausnahme von Childs (1994/96) und Guthrie (1981) finden angelsächsische Gesamtentwürfe darin keine Berücksichtigung. Neben Kümmel (1969), Hörsters früherem Lehrer (S. 107), der vornehmlich und treffend zitiert wird, verweisen die 327 Anmerkungen unter anderem

bestätigend auf Ridderbos (1970), Jeremias (1971) und Goppelt (1975/76). Zudem greift Hörster auf seine „Einleitung und Bibelkunde des Neuen Testaments“ (21997) zurück.

Inhaltlich behandelt Kapitel 1 den „Weg Jesu Christi“ mit der Fragestellung, wer Jesus Christus war und ist (S. 31–138), Kapitel 2 das „Kommen des Reiches Gottes“ (S. 129–143), Kapitel 3 das „Bild des Menschen“ (S. 144–163), Kapitel 4 die „Erfahrung des Heils“ mit der Frage nach der Bedeutung des Glaubens (S. 164–197), Kapitel 5 die Sendung des Heiligen Geistes, speziell sein Wesen und Wirken (S. 180–219), Kapitel 6 die Rede von Gott, knapp auf fünf Seiten als Richter und Vater, Kapitel 7 das „Leben der Gemeinde“ (S. 226–252), Kapitel 8 die christliche Lebensführung mit der Frage nach der Bedeutung der Bergpredigt und das Verhältnis von Indikativ und Imperativ (S. 253–271), Kapitel 9 die „Ansage der letzten Dinge“ (S. 272–290), Kapitel 10 das „Bekenntnis der Trinität“ einschließlich ihrer dogmengeschichtlichen Entwicklung (S. 291–298). Es folgt ein Literatur- und Bibelstellenverzeichnis (S. 299–310).

Die einzelnen Passagen der zehn Kapitel beginnen meist mit Fragen, die das Interesse wecken. Die Untersuchungen folgen überwiegend dem vierfachen Schema Befund – Herkunft – Bedeutung – Ergebnis. Literaturhinweise mit Seitenangaben zur Thematik am Ende der Unterabschnitte helfen einen Zugang zu deutschsprachigen Theologien des Neuen Testaments zu finden. Kritische und umstrittene Anfragen aus der Theologiegeschichte wie von Seiten des modernen Menschen und von Neutestamentlern des 20. Jahrhunderts nimmt Hörster ernst und beantwortet diese kompetent – so zum Beispiel wenn er dem Geheimnis der Jungfrauengeburt nachgeht (S. 37–44), wenn er der Christusbotschaft aus der hellenistischen Urgemeinde mit Zurückhaltung begegnet (S. 106–109), wenn er die Bedeutung der Gerechtigkeit bei Paulus zwischen Schlatter und Luther erläutert (S. 136–141) oder wenn er drei Auslegungsarten zum Verhältnis von Christus und Geist beschreibt (S. 213–218).

Weil Hörster ein überschaubares Studienbuch vorlegen will, musste er die Literatur stark einschränken (S. 299). Angesichts dieser Konzeption bleiben neuere Forschungen wie zum Beispiel zur Paulus-Jesus-Überlieferung (u.a. David Wenham: Paulus, Jünger Jesu oder Begründer des Christentums?, 1999) unerwähnt. Insgesamt bietet Hörster aber einen verständlichen Überblick über die neutestamentliche Theologie, die dogmatische Züge trägt. Es ist zutreffend, was auf der Rückseite des Buches zu lesen ist: Hörsters Theologie ist ein anregendes „Studienbuch für Theologiestudenten, Pastoren und Gemeindeglieder“.

Manfred Baumert

Don A. Carson, Peter T. O'Brien, Mark A. Seifrid (Hg.): *Justification and Variegated Nomism II. The Paradoxes of Paul*, WUNT II/181, Grand Rapids: Baker / Tübingen: Mohr (Siebeck), 2004, kt., 640 S., € 54,–

Drei Jahre nach dem ersten Band „Justification and Variegated Nomism. Volume I. The Complexities of Second Temple Judaism“ (vgl. JET 16, 2002, S. 282–284) legen die gleichen Herausgeber den zweiten Band vor. Während der erste Band die Vielfalt frühjüdischer Theologie, insbesondere der Soteriologie auf dem Hintergrund der Rekonstruktion von E. P. Sanders und als Pendant zu Sanders umfassend dargestellt hat, geht es im zweiten Band dieser Aufsatzsammlung um den Apostel selbst und „die Paradoxien“ seiner Theologie. Beide Bände „attempt a competent evaluation of the multifaceted movement now commonly known as ‚the new perspective on Paul‘“ (S. V). Der zweite Band hat die Absicht „to look at the exegetical and theological arguments advanced by the new perspective in its treatment of Paul, undertaking fresh exegesis of most of the relevant texts while interacting with the dominant voices“ (S. VI).

Vertrautheit mit der Entwicklung und den Thesen der „new perspective“ wird vorausgesetzt (einen gewissen Überblick gibt der erste Beitrag), ohne sie wäre die Bedeutung der Themenstellung mancher Beiträge und ihrer Ergebnisse nicht zu verstehen. Die Beiträge zeigen, dass es sich nicht um ein akademisches Glasperlenspiel handelt, sondern dass mit der Diskussion um die „new perspective“ Grundfragen des Evangeliums und des Protestantismus behandelt werden.

Zu Beginn gibt S. Westerholm einen hervorragenden Forschungsüberblick in seinem Beitrag „The ‚New Perspective‘ at Twenty-Five“ (S. 1–38). Westerholm bespricht mehr als 30 monographische Untersuchungen, die mit der „new perspective“ verbunden sind. Sein Fazit lautet: „Paul finds the basic principle of the ‚righteousness of the law‘ in Scripture itself, so that what rejects can scarcely be confined to perceived misunderstandings (ethnocentric, legalistic, or otherwise) among his contemporaries“ (S. 37). M. A. Seifrid untersucht „Paul’s Use of Righteousness Language Against Its Hellenistic Background“ (S. 39–74). Leider beschränkt Seifried seine Untersuchung auf Josephus und die Septuaginta (hellenistisches Judentum). Dann beleuchtet er die Gerechtigkeitsterminologie des Paulus (S. 52–63) und bringt diesen Befund mit den Thesen der „new perspective“ in ein kritisches Gespräch. Am Ende steht ein Exkurs über die paulinischen Gerechtigkeitsterminologie, die protestantische Tradition und die neue „Tübinger Schule“.

M. Hengel beschreibt „The Stance of the Apostle Paul Toward the Law in the Unknown Years Between Damascus and Antioch“ (S. 75–103). Hengel schließt: „That Paul’s teaching concerning the law and justification developed only later, due to the conflict in Galatia, is in no way a sustainable thesis. This doctrine rather lies in the conversion of the Pharisaic scribe and the revelation of Jesus Christ which he received in connection with it. ... It was not Paul who intensified

his law-critical position, but conversely strict adherence to the law, which was imposed upon the believing community through the development of outward circumstances in Judaea, began to radiate into the churches outside Palestine, and there led to the conflicts of which Galatians, Philippians and Romans give indication“ (S. 102f). Auf die Bedeutung der Bestimmung der Adressaten und damit der Datierung des Galaterbriefes wird nicht eingegangen. Diese Frage hätte meines Erachtens einen eigenen Beitrag verdient. Bei einer Frühdatierung des Galaterbriefes hätte Paulus damit seine Rechtfertigungslehre in seinem ersten Brief und sieben bis acht Jahre später mit dem Römerbrief in seinem letzten großen Gemeindebrief vertreten. Es handelt sich dann keineswegs um eine späte Entwicklung paulinische Theologie oder einer erst in der Auseinandersetzung mit den Jüdischen entstandene „Kampfeslehre“.

Die folgenden vier Beiträge gelten dem Römer- und Galaterbrief. In „*Unrighteous by Faith: Apostolic Proclamation in Romans 1.18–3.20*“ (S. 105–145) zeichnet M. A. Seifrid den paulinischen Gedankengang gekonnt nach und kritisiert von der paulinischen Anthropologie her die „new perspective“: „In Sanders's paradigm, 'grace' (or God's gracious election of Israel) looses its biblical contours because it is not defined in relation to Israel's recalcitrance and rebellion, a condition that Paul regards as extending into the present (Rom 10.19–21). ... [Paul] does not argue from the cross to the human condition. He only announces what he has seen in its light“ (S. 144f). S. J. Gathercole führt fort in „*Justified by Faith, Justified by His Blood: The Evidence of Romans 3.21–4.25*“ (S. 147–184). D. J. Moo untersucht „*Israel and the Law in Romans 5–11: Interaction with the New Perspective*“ (S. 185–216). Nach Röm 5–11 ist es falsch „to conclude that Paul's polemic against the law has to do basically with its 'social function' of providing Israel as special covenant status marked out from Gentiles. Paul's criticism of the law goes deeper, focusing on its failure to deliver sinful Jews from the nexus of sin and death – a criticism that extends ultimately to all human beings, who find their best representation in the Jewish people. ... It was just because the law functioned to reinforce this special relationship to God that it also functioned, as a secondary matter, to separate Jews from Gentiles“ (S. 216). M. Silva beleuchtet „*Faith Versus Works of Law in Galatians*“ (S. 217–248), nämlich die Bedeutung von Gal 2–3 für die paulinische Sicht der Rechtfertigung und detaillierte Behandlung der „Werke des Gesetzes“. Er schließt: „... it follows that the Protestant doctrine of justification by faith alone – and not by works of obedience to the law – reflects a fundamentally important and exegetically valid understanding of Paul's teaching in Galatians“ (S. 248).

P. T. O'Brien fragt „*Was Paul a Covenantal Nomist?*“ (S. 249–296), und weiter: „*What is the fundamental shape of the relationship between God and human beings in the apostle's thought?*“ (S. 251). Ausführlich bewertet O'Brien die mit dem Stichwort des Bundesnomismus verbundene Rekonstruktion frühjüdischer Soteriologie durch Sanders und fragt, inwieweit dieses Modell auf Pau-

lus passt (S. 255–283; „... can be answered quickly and decisively in the negative. ... there were fundamental differences between Paul's structure of thought and that of covenantal nomism“ [S. 295]). Dem folgt eine Darstellung und Diskussion der Thesen von N. T. Wright. Über Sanders, Dunn und Wright schreibt O'Brien: „The new syntheses have not been radical enough in their treatment of what the human plight consists in, and thus the wonder of the gracious salvation which God has provided in his Son, the Lord Jesus Christ“ (S. 296).

In „Paul and Salvation History“ (S. 297–342) gibt R. Yarbrough zunächst einen instruktiven Überblick über heilsgeschichtliche Interpretationen paulinischer Theologie (J. C. K. von Hofmann, O. Cullmann, L. Goppelt), um dann Grundzüge eines eigenen Entwurfes vorzustellen, der abschließend mit der „new perspective“ in Beziehung gesetzt wird. T. Laato beschreibt „Paul's Anthropological Considerations: Two Problems“ (S. 343–359), nämlich die Frage, ob Paulus von der Lösung (das Evangelium) auf das menschliche Dilemma geschlossen hat („from solution to plight“), und außerdem das Problem der Notwendigkeit der Erfüllung des Gesetzes nach Gal 3,10. P. T. O'Brien stellt ferner die interessante Frage „Was Paul Converted?“ (S. 361–391), und fragt damit nach der Kontinuität und Diskontinuität zwischen dem Pharisäismus und dem christlichen Glauben des Apostels. Er untersucht, was mit Paulus vor Damaskus geschah und welche Folgen dieses Ereignis für seine Überzeugungen hatte. Dem folgt eine Auswertung des Schriftgebrauchs in Römer 4. O'Brien sieht „a profound note of discontinuity between Paul and his Jewish heritage, differences that were theological, anthropological, salvation-historical, eschatological, and christological“ (S. 391). Zum Damaskusereignis schreibt er: „... there were two elements to this dramatic event which belong inseparably together, the revelation to Paul of the gospel of Jesus Christ, the Son of God, and the apostolic call to the Gentiles. To describe the Damascus experience as simply Paul's 'call' to the Gentiles does not account for the revelation of Christ and his gospel in which there was a radical change in Paul's thinking about Jesus as the Messiah and Son of God, about the Torah, the messianic salvation, and not least Israel's and the Gentiles' place within the divine plan. ... At the same time, he viewed his commitment to Jesus as being in line with God's ancient promises, and knew that he belonged to the 'remnant' or 'elect of Israel'. In this sense, he had not rejected his ancestral faith“ (S. 390).

D. A. Carson untersucht in „Mystery and Fulfillment: Toward a More Comprehensive Paradigm of Paul's Understanding of the Old and the New“ (S. 393–436) die Spannung, dass für Paulus die Schrift einerseits Zeuge des Evangeliums ist und zum anderen, dass Elemente des Evangeliums und teils dies selbst in der Vergangenheit verborgen waren und erst jetzt mit dem Kommen Christi offenbart wurden. Hier sieht Carson eine der Paradoxien der paulinischen Theologie, die dem zweiten Band den Untertitel „The Paradoxes of Paul“ gegeben haben. Von dem Lutherspezialisten T. George stammt der interessante Beitrag „Modernizing Luther, Domesticating Paul: Another Perspective“ (S. 437–463; Luther

steht Paulus näher als einige seiner heutigen Kritiker), während der französische Systematiker H. Blocher die Debatte aus systematischer Sicht betrachtet in „Justification of the Ungodly (*Sola Fide*). Theological Reflections“ (S. 465–500). Verschiedene Register beschließen den Band (S. 501–545).

Den Herausgebern ist beizupflichten: „... these essays articulate appreciative approval of some elements of the new perspective, while arguing that some of its central stances are not defensible, or more moderately, that the new perspective sometimes elevates to a place of central importance themes which in Paul's *Hauptbriefe* are better judged to occupy, at most, the background. In that case, of course, it is the foreground that is being lost, and must be recovered“ (S. VI).

Durchwegs wird deutlich, dass die Paulusforschung der nächsten Jahre bei zunehmender Komplexität spannend bleiben wird und dass sie neben Einsichten in Leben und Theologie des Apostels auch weiterhin zu interessanten Neueinschätzungen des Frühjudentums führen dürfte. Ein wichtiger Band zum Römerbrief und zum Galaterbrief und zur paulinischen Theologie, insbesondere Soteriologie, Anthropologie, Eschatologie und Christologie.

Christoph Stenschke

6. Sonstige Beiträge

Peter Wick: *Bibelkunde des Neuen Testaments*, Stuttgart: Kohlhammer, 2004, kt., 99 S., € 15,–

Die durchschnittliche Bibelkenntnis unter Christen ist sicherlich rückläufig. Und „auch viele Studierende, die seit Jahren fest in einer Gemeindearbeit oder in einem christlichen Jugendwerk verwurzelt sind“, bringen „von dort her nicht mehr unbedingt größere Bibelkenntnisse mit“ (S. 1). Dadurch bekommt die Bibelkunde für das Theologiestudium eine immer größere Bedeutung. Das Büchlein Wicks will das Erlernen des biblischen Stoffs durch Strukturtabellen erleichtern, die ihrerseits das Lesen der biblischen Texte fördern und begleiten sollen. Der Autor, Mitglied des Arbeitskreises für biblisch erneuerte Theologie und seit 2002 Professor für Neues Testament an der Ruhr-Universität in Bochum, hat sich bereits in seiner Doktorarbeit mit der Struktur eines biblischen Buches befasst (*Der Philipperbrief. Der formale Aufbau des Briefs als Schlüssel zum Verständnis seines Inhalts*, 1994). In der damals entwickelten Weise hat er im Laufe der Jahre für jedes biblische Buch den vom Verfasser bewusst intendierten Aufbau nachzuzeichnen versucht. Denn: „Wer die Struktur hat, hat auch die Botschaft – wenigstens in groben Zügen“ (S. 5). Ergänzt werden die Tabellen durch die wichtigsten Informationen zum Thema der Schrift, ihrem historischen Ort usw. Dazu, wie diese Bibelkunde im akademischen Unterricht oder als Grundlage für fort-

laufende Textpredigten eingesetzt werden kann, bietet Wick einige sehr konkrete Hinweise. Die Angaben zu den Einleitungsfragen werden in einem Anhang untergebracht, damit sie die Wahrnehmung der biblischen Texte nicht behindern. Hier wird in der Regel die Mehrheitsmeinung der deutschen Einleitungswissenschaft präsentiert, allerdings mit einem Hinweis auf ihren hypothetischen Charakter. Insgesamt handelt es sich bei den von Wick erarbeiteten Tabellen um ein vielversprechendes Hilfsmittel, nicht nur für bibelkundliche Lehrveranstaltungen.

Armin D. Baum

Systematische Theologie

Johann Anastasius Freylinghausen: *Grundlegung der Theologie* (1703), mit einer Einleitung hg. von Matthias Paul, *Historia Scientiarum / Fachgebiet Theologie*, Hildesheim: Olms-Weidmann, 2005, Ln., XXVIII + 16 + 487 + 39 S., € 98,-

Eine der wichtigen frühen pietistischen Dogmatiken wird als Faksimile neu herausgegeben: Diese Tatsache kann keinen evangelikalen Systematiker unberührt lassen! Johann Anastasius Freylinghausen (1670–1739) war schon in jungen Jahren mit den prägenden hallischen Persönlichkeiten Joachim Justus Breithaupt (1658–1732) und August Hermann Francke (1663–1727) verbunden. Als Mitarbeiter der Glauchaschen Anstalten (Franckesche Stiftungen) und als Herausgeber des „Geistreichen Gesangbuchs“ wurde Freylinghausen bekannt. Seine zahlreichen erbaulichen und theologischen Schriften waren nach Franckes Werken über Jahrzehnte hinaus unter den meistverkauften Büchern des Waisenhausverlages (S. VII). Seine „Grundlegung der Theologie“ wurde im Unterricht des „Pädagogium Regium“ verwendet. Sie erlebte bis 1774 vierzehn Auflagen.

Breithaupt hatte schon 1694 die erste hallische Dogmatik „*Institutionum theologicarum libri duo*“ veröffentlicht. Ab 1700 benutzte er die gedruckten „*Theses credendorum atqve agendorum fundamentales*“ als Grundlage für seine Vorlesungen. Joachim Lange (1670–1744) ließ ein modernisiertes Lehrbuch 1728 folgen („*Oeconomia salutis evangelica*“), worüber er und Breithaupt in Streit gerieten.

Nach Jan Rohls stellten vermutlich Breithaupts „Theses“ die wichtigste dieser frühen pietistischen Dogmatiken dar, und nicht Freylinghausens „Grundlegung“ (Anm. 16 zu S. XIII). Das kann jedoch die Bedeutung dieses vielfach verkauften Buches nicht schmälern, zumal es für einen breiteren Leserkreis in deutscher Sprache verfasst war. So wurde das Werk sogar von Valentin Ernst Löscher gewürdigt, weil es sich darum bemühte, über das Katechismuswissen hinaus „denen Layen auch in ihrer Mutter=Sprache mehrere Theologische Wissenschaft beyzu-bringen“ (S. XVI). Zudem standen die Autoritäten von Luther und Spener hinter dem Entwurf (Vorrede): Luther wurde eifrig verwendet, ebenso Speners Predigtsammlung „*Evangelische Glaubens=Lehre*“ von 1688, deren Aufbau Freylinghausen im Großen und Ganzen übernommen hat. Ebenfalls von Spener stammt der Aufbau der Abschnitte in die drei Teile Lehre, Pflicht und Trost, die das jeweilige Thema zu bieten hat (Vorrede). Der Lehrteil ist immer am umfangreichsten, die ethische „Application“ zum „thätigen Christenthum“ und die praktische Anwendung zum „heilsamen Trost für warhafftige Kinder GOTTes“ fallen kürzer aus (Vorrede).

Löschner hebt an Freylinghausens „Grundlegung“ besonders die Kapitel über Trinität, Christologie, den Heiligen Geist und das vierfache Amt des Geistes hervor – diese Lehren wurden schon in seiner Zeit nicht mehr von allen Theologen gelehrt und für zutreffend gehalten. Interessant ist für den heutigen Leser, dass Luther als Bußprediger verstanden wird (Vorrede). Die Trinitätslehre wird auch aus dem Alten Testament begründet (S. 18–20). In der Christologie steuert Freylinghausen didaktisch geschickt auf das Zentralthema zu: was die eigentliche Frage in der Lehre von der Gottheit Christi sei (S. 61) Die Gottheit des Heiligen Geistes wird „auff vielerley Weise“ aus der Bibel bewiesen (S. 108f). Im Glauben erleuchtet wird der Mensch durch das „ordentliche Mittel“ des Wortes Gottes (S. 164). Wichtig sind in einem pietistischen Lehrbuch die Themen Wiedergeburt (S. 171–181) und Rechtfertigung (S. 182–194) einschließlich Ausführungen über den Missbrauch dieser Lehre (S. 189–192). Die Lehre von der Heiligen Schrift wird nicht in altprotestantischer Weise in den Prolegomena vorangestellt (vgl. S. XIII), sondern an die erste Stelle der Gnadenmittel eingeordnet (S. 221–233). Wahre Buße und Bekehrung gehören zur göttlichen Ordnung, in die ein Mensch im Stand der Gnade eintritt (S. 290). In der Ekklesiologie wird im Abschnitt von der „Pflicht“ eingeschärft, man solle sich nicht in fleischlicher Weise auf eine rein äußerliche Zugehörigkeit zur Kirche verlassen (S. 378).

Diese Lese Früchte mögen ausreichend belegen, wie interessant das Gespräch gegenwärtiger pietistischer und freikirchlicher Dogmatik mit der Lehre des Barockpietismus sein kann. Konnte man im Unterricht bisher nur auf die Kompendien von Heinrich Schmid zur altprotestantischen Orthodoxie und auf Schleiermacher am Beginn der Neuzeit zurückgreifen, ermöglicht es jetzt Freylinghausens „Grundlegung“, die Zeit zwischen diesen beiden Epochen durch den vorliegenden leicht zugänglichen Nachdruck mit der Darstellung der pietistischen Lehrposition zu füllen. Das Buch sei daher allen Theologischen Seminaren zur Anschaffung empfohlen.

Jochen Eber

Heinzpeter Hempelmann: *Theologie aus Leidenschaft. Wie Frömmigkeit und Wissenschaft zur Einheit finden*, Gießen: Brunnen, 2004, Pb., 51 S., € 6,95

Das Büchlein, das den „Charakter eines Manifestes“ (S. 51) trägt, gibt Rechenschaft über den Theologiebegriff von CTL, den drei kooperierenden theologischen Seminaren Chrischona, Tabor und Liebenzell. Hempelmann, Direktor des Liebenzeller Seminars, zeigt und begründet in essayistischer Art, *von wo her* und im Ansatz *wie* die drei Seminare die Theologen der Gemeinschaftsbewegung auszubilden und zuzurüsten gedenken. Diese sollen den Herausforderungen besser gewachsen sein (Verschiebung im Selbstverständnis landeskirchlicher

Gemeinschaften in Richtung eigenständiger Gemeinden; missionarischer Lebensstil in postmoderner, nachchristlicher Gesellschaft). Das „triadische Ausbildungskonzept“ wird im Hauptteil der Schrift (S. 19–48) in Auslegung von Gal 4,9 entfaltet. Dass der Theologe, bevor er Gott erkennt und diese Gotteserkenntnis weitergeben kann, von Gott erkannt wird (bzw. werden muss), hat fundamentale Konsequenzen für die theologische Ausbildung. Da Theologie nicht bei uns beginnt, ist sie „konkret, angefochten, problembezogen“ oder nicht eigentlich Theologie (gegen Theologie als abstraktes System). Weil Gott mich im Lebensvollzug erkennt, ist Biographie und Theologie verflochten. Letztere antwortet dankbar auf Gottes Handeln und verdankt sich fortwährend seiner Gnade. Der Theologietreibende ist und bleibt angewiesen auf Gottes Geist, wird von ihm in Anspruch genommen und an einen (Glaubens-)Standort gesetzt. Theologische Rede kann daher nicht von einem willkürlich bezogenen, glaubensneutralen Standpunkt ausgehen. Hempelmann legt überzeugend dar, dass dieser Standpunkt die wissenschaftliche Erkenntnis nicht beschneidet. „Glaube als Ort des Denkens befreit die Wissenschaft zu sich selbst“ (S. 32), indem der Wissenschaftler im Licht göttlicher Wahrheit davon frei wird, seine Theorien unbedingt zu verteidigen oder durchsetzen zu wollen. Entsprechend beeinträchtigt mein Erkenntnisinteresse nicht meine Wahrnehmung, sondern ermöglicht und fördert sie. Gleichzeitig besteht die Gefahr der interpretierenden Vereinnahmung des von Gott Gegebenen (Bibel, Geschichte, Schöpfung). Glaube und Demut im Erkennen sind eben wesentlich für die Wissenschaftlichkeit des wissenschaftlichen Tuns, nicht nur in der Theologie. Sie sind auch erforderlich in der Weitergabe der gewonnenen (bzw. geschenkten) Gotteserkenntnis. Hempelmanns anregender Essay wäre eine von diesem Ansatz ausgehende ausführliche konkretisierende Darstellung zu wünschen.

Thomas Hafner

Christian Herrmann (Hg.): *Wahrheit und Erfahrung – Themenbuch zur Systematischen Theologie. Band I: Einführende Fragen der Dogmatik und Gotteslehre*, TVG, Wuppertal: R. Brockhaus, 2004, 264 S., kart., € 16,90

Je mehr die Theologenausbildung in Spezialgebiete mit jeweils eigenen Methoden zerfällt und sich gleichzeitig von der gegenwärtigen Wirklichkeit des Glaubens und der Kirche entfernt, desto mehr suchen Examenskandidaten krampfhaft nach Studienbüchern, die Zusammenfassung und Überblick in handlicher Form bieten. Solche Studienbücher können einerseits Zusammenfassung von Stoff, das heißt Kompendien, sein, andererseits, was freilich viel seltener ist, Anleitung zu eigenem Studium und auch zum Leben im Glauben. Dazu enthält dieses auf drei Bände geplante Studienbuch für jedes Thema einen Abschnitt „Aufgaben zur

Vertiefung“ und sorgfältig ausgewählte und vor allem überschaubare Quellen- und Literaturhinweise, darunter auch immer wieder schöne Hinweise auf Gesangbuchlieder, die mit ihrem Reichtum an geistlicher Einsicht und Erbauung uns Theologen oft genug in unserer Engstirnigkeit beschämen können.

Inhaltlich wird das Gebiet der Prolegomena, also Einführung in die Grundlagen der Dogmatik, sowie die Gotteslehre in insgesamt 21 Beiträgen von 20 Autoren behandelt. Diese Zahlen machen es von vornherein unmöglich und auch sinnlos, auf einzelne Positionen ausführlicher einzugehen. Bemerkenswert ist jedoch, dass bei allen Unterschieden ein Grundkonsens deutlich erkennbar ist.

Das Konzept für die Stoffauswahl zeigt sich in der Reihenfolge der Themen und in den Zwischentiteln. Der erste Beitrag steht unter der Frage (was eigentlich keine Frage sein sollte: Hebr 11,6!): „Wer ist Gott? – Der Glaube an den dreieinigen Gott“ (Jochen Eber). Bezeichnend für das Gesamtkonzept ist, dass die Trinitätslehre nicht in dogmengeschichtlicher Entwicklung behandelt wird, sondern aus dem Vollzug des christlichen Gottesdienstes und, mit Hinweis auf Edmund Schlink und Heinrich Vogel, als Lobpreis Gottes. Die altkirchlichen Konzilsentscheidungen sind daher auch nicht produktiv als Neubildungen, sondern regulativ als Abgrenzungen aufzufassen. Trinitätslehre ist also nicht ein intellektuelles Problem, sondern Manifestation und Anbetung des dreieinigen Gottes im Gottesdienst; dazu wäre freilich auch auf die Taufe (!) auf den Namen des dreieinigen Gottes hinzuweisen, durch die unsere reale Gemeinschaft mit Gott begründet ist. Dass der dreieinige Gott nicht einfach Objekt, sondern Subjekt in Kirche und Theologie ist, ist ein wichtiger, freilich heute oft nicht mehr selbstverständlicher Leitgedanke.

Der zweite Themenkreis steht unter der Überschrift „Gott in Beziehung (Wort Gottes und Gotteserkenntnis)“. Dass Gott in seinem Wort der Heiligen Schriften Alten und Neuen Testaments begegnet, ist der Leitgedanke für sechs Beiträge zum Thema Heilige Schrift. Das setzt ein mit: „Die Schrift als Gnadenmittel. Schriftlehre nach dem Vorbild Adolf Schlatters“ (Clemens Hägele). „Die Schrift ist vorrangig Gnadenmittel und erst als solches Erkenntnismittel.“ Unter der Voraussetzung, dass Gott in seinem geschriebenen Wort spricht und wirkt, folgen „Achtzehn Thesen und zehn Säulen einer Hermeneutik der Demut“ (Heinzpeter Hempelmann). Daraus ergibt sich, und das ist für das Gesamtkonzept wichtig, nicht eine „Kritik an der Bibel“, wohl aber historische, zu ergänzen wäre: philologische, wörtlich: aus der Liebe zum Wort, erwachsende Arbeit am Bibeltext. Wenn sich dieses Schriftverständnis den „Chicago-Erklärungen“, die bisweilen als Dokumente des „Fundamentalismus“ angesehen werden, anschließt (Thomas Schirrmacher), so darf man mit dankbarer Freude feststellen, dass hier das lutherische Schriftverständnis, genauer sogar das katholische, das heißt gesamtkirchliche Verständnis von der Inspiration der Heiligen Schrift klar vertreten wird. Dem folgt die These zur „Geistlichen Schriftauslegung“ (Thomas Jeromin): „Die Bibel ist vom Heiligen Geist inspiriert und wird durch das

Wirken des Heiligen Geistes verstanden.“ Es liegt auf der Hand, dass solche Thesen im akademischen Bereich nicht nur oft energisch abgelehnt werden, sondern dass sie in ihren Voraussetzungen und Konsequenzen meist schon rein historisch einfach nicht mehr verstanden, weil nicht gewusst werden. Das Verhältnis von Altem und Neuem Testament ist dafür ein heikles Beispiel (Stefan Felber), wenn man nur bedenkt, wie in Deutschland einst das Alte Testament als jüdisch abgelehnt und neuerdings bisweilen von neuem unter anderem Vorzeichen als jüdische Bibel vom Neuen Testament abgetrennt wird, wenn man nicht mehr wahrhaben will, dass in beiden Testamenten der dreieinige Gott das handelnde und redende Subjekt ist. Er hält den durch unseren menschlichen Ungehorsam gebrochenen Bund durch die Hingabe seines Sohnes durch (Röm 3). Daran schließen sich mit dem Hinweis „Exkurs“ – vermutlich weil dieser Abschnitt den Eindruck eines Fragments macht – wichtige Informationen zur biblischen Begründung und zum dogmatischen Verständnis des Kanons an (Andreas Hahn). Ich selbst verweise bei der Bedeutung von Kanon als Regel und Verzeichnis auch gerne auf die musikalische Bedeutung: Ein monotones Stück, bei dem verschiedene Stimmen zu verschiedenen Zeiten einsetzen, wird polyphon, und das gehört doch auch zum Wunderbaren der Heiligen Schriften.

Die Beiträge im folgenden Abschnitt stehen unter dem Oberthema „Offenbarung und Glaube“. Leider ist bei dem Thema „Etwas für wahr halten oder sein Herz an jemand hängen“ (Roland Scharfenberg) die zu vermutende Anspielung auf Luthers Auslegung des ersten Gebots im Großen Katechismus in ihrer grundlegenden Bedeutung nicht ausgeschöpft. Mit Nachdruck wird aber hervorgehoben, dass Glaube zuerst Gabe Gottes ist.

Konsequent schließt die weite Thematik „Offenbarung und Vernunft“ mit vier Beiträgen zu apologetischen Themen an: „Natürliche Theologie: Was kann die Vernunft über Gott wissen?“ (Ron Kubsch, Thomas Schirrmacher), „Christlicher Glaube und Naturwissenschaft – eine spannungsvolle Beziehung“ – vor allem am Beispiel von Karl Heim (Hermann Hafner) und in einem Exkurs zum Kreationismus (Reinhard Junker). Jeder, der eine Ahnung von der Fülle an apologetischen Themen, Positionen und Aufgaben hat, wird gerade bei diesen Beiträgen durchweg feststellen können, wie durch Information angeleitet wird zur selbständigen im Wort Gottes begründeten Wahrnehmung der Aufgabe der Apologetik, die eben kein isoliertes Fach ist, sondern grundlegend zur Bezeugung der christlichen Hoffnung gehört (1 Petr 3,15).

Dass zum Glauben auch die Anfechtung gehört, genauer: dass die Anfechtung den Glauben voraussetzt und auf diese Weise sein Vorhandensein bestätigt, wird in einem kurzen, doch gehaltvollen Beitrag zum Thema „Theodizee“ aufgenommen (Rolf Hille). Dabei ist es wichtig zu sehen, dass es sich nicht um einen letztlich nicht aufzulösenden rationalen Widerspruch zwischen der Gerechtigkeit Gottes und der Ungerechtigkeit in der von ihm geschaffenen Welt handelt, sondern das in der Seelsorge immer wieder aufbrechende Problem wird auf die

klare Grundlage im Wort Gottes zurückgeführt, wodurch dies nicht aufgehoben, sondern von Gott getragen wird.

Die beiden folgenden Themenkreise „Kopf und Herz zusammen (Lehre und Leben)“ sowie „Leben von Gott her und auf Gott hin“ enthalten Beiträge, die für theologische Studienbücher, vielleicht sogar für das Theologiestudium nicht immer selbstverständlich sind. Doch wenn wir bedenken, dass der „Jünger“ im Wortsinn „Schüler“ ist und dass die praktische Form für die Jünger Jesu das Leben in der Nachfolge ihres Herrn ist, dann liegt hier das, was für Leben und Beruf eines Theologen entscheidend ist, weil es die ihn tragende Grundlage ist.

Das beginnt mit dem Reizwort oder Schimpfwort „dogmatisch“ (Eberhard Hahn), ausgehend von den Comics von Charles Schulz und dem Hund Snoopy, dem von Lucy vorgeworfen wird, er werde kein guter Theologe, weil er „dogmatic“ sei. Dass Rechtfertigung keineswegs lebensfremd ist, zeigt der Einstieg in das Thema „Rechtfertigung des Gottlosen“ (Ralph Meier) mit Karl Mays „Old Surehand“; hier finden sich auch die notwendigen Hinweise auf die Wirkung des Wortes Gottes in ‚Gesetz und Evangelium‘. „Theologie als Lebensform“ (Oswald Bayer) nimmt auf, was Luther seinen Studenten in Vorlesungen immer wieder eingeschärft und später in der Trias „Oratio, Meditatio, Tentatio“ zusammengefasst hat; es folgt „Gebet als praktizierte Gottesbeziehung“ (Peter Zimmerling). Es ist gewiss nicht zu bezweifeln, dass eine Trennung von theologischer Wissenschaft und christlicher Lebensführung das Ende rechter Theologie, nämlich als Wissenschaft (!) bedeutet. Dass in diesem Zusammenhang auch das Thema „Schrift und Tradition“, „... das tut man so...“ (Markus Liebelt), erscheint, ist durchaus angemessen, wenn man bedenkt, was die Bewahrung rechter Tradition, angefangen bei den Pastoralbriefen, für christliche Lebensführung, ja auch für bildende christliche Kunst und Musik im Gottesdienst bedeutet.

Die Frage „Wozu Kirche?“ (Martin Abraham) ist in den Kreisen der Evangelischen Allianz, der sich die meisten Verfasser verbunden fühlen, ein grundsätzlich ebenso wie praktisch umstrittenes Thema. Dazu wird Jochen Eber zitiert: „Das Verhältnis der deutschen Allianz zur weltweiten Gemeinde Christi und zu den Ortskirchen wird nicht näher geklärt. Tauf- und Abendmahlsverständnis werden als umstrittene Themen (in der Basis [R. S.]) erst gar nicht erwähnt.“

Auf den ersten Blick überraschend, weil ungewohnt, behandelt der letzte Abschnitt das Thema „Auferstehungsgewissheit: Gott als Sieger erfahren“ (Christian Herrmann). Dass die Lehre von den Letzten Dingen am Ende und deshalb auch oft zu kurz kommt, ist eine in der Dogmatik verbreitete Erscheinung. Dabei wird jedoch leicht übersehen, dass der Ausblick auf das Ende die gesamte frohe Botschaft von der Wiederkunft des Herrn, der Auferstehung der Toten und dem Endgericht trägt. In diesem tiefsinnigen und gehaltvollen Beitrag wird auch das Gesamtthema des Bandes verständlich: „Wahrheit und Erfahrung“. Es ist die Wahrheit des Wortes Gottes, die uns die Erfahrung unseres Glaubenslebens erschließt und sie trägt durch die Zeit zur Ewigkeit.

Zum Schluss eine kurze Bemerkung zu den 20 Autoren. Sie kommen alle aus dem sogenannten evangelikalen Lager; fast alle sind akademisch mit Promotion und einige auch mit Habilitation ausgewiesen und meist auch in der theologischen Ausbildung tätig, mit Ausnahme von Oswald Bayer jedoch alle außerhalb der staatlichen Theologischen Fakultäten. Dies zeigt, wie sich evangelikale Theologen in den letzten Jahren qualifiziert haben mit zum Teil höchst bemerkenswerten Arbeiten. Zugleich stellt sich die ernste Frage, wie es mit der Kenntnisnahme dieser Richtung innerhalb der akademischen Theologie bestellt ist, wo leider sehr oft unter dem Etikett „evangelikal“ (dazu die Erläuterung von Rolf Hille: „Was heißt eigentlich ‚evangelikal‘?“) eine stillschweigende Verdrängung sich vollzieht. Doch wir wissen: Bei der Aussaat des Reiches Gottes gilt nicht der persönliche Erfolg, sondern das Wachsen der Saat, die die Frucht in sich trägt (1 Kor 3,5–17).

Reinhard Slenczka

Rolf Hille, Herbert H. Klement (Hg.): *Ein Mensch – was ist das? Zur theologischen Anthropologie. Bericht von der 13. Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT), 14.–17. Sept. 2003 in Bad Blankenburg. Helmut Burkhardt zum 65. Geburtstag gewidmet*, Wuppertal: R. Brockhaus; Gießen: Brunnen, 2004, Pb., 399 S., € 14,90

Die AfeT-Studienkonferenz des Jahres 2003 hinterlässt der Öffentlichkeit einen Berichtsband mit Beiträgen von je für ihr Thema ausgewiesenen Fachleuten. Die 16 Vorträge und drei Bibelarbeiten zur Anthropologie gehen meist unmittelbar aus eigenen Forschungsarbeiten (die ich im Folgenden unerwähnt lasse) hervor. Die Herausgeber bieten sie gegliedert in I. Biblische und systematische Überlegungen, II. Brennpunkte des Lebens und der Ethik, sowie einen eigenen Teil III, in dem Werner Neuer eine Skizze des Jubilars Helmut Burkhardt und dessen Bibliographie darbietet.

Der Band lässt das Grundanliegen der Tagung erkennen: eine biblische und dogmatische Klärung und ethische Zuspitzung. Letzteres geschieht unter anderem in sozialetischer (Zimmerling, Faix), lebensethischer (Schockenhoff, Spieß) und missionarischer Hinsicht (Brandl).

Zu den Vorträgen/Aufsätzen im Einzelnen: Rolf Hille („Sinn des Lebens und ewige Bestimmung des Menschen“ [S. 11–39]) gibt je vom biblischen Erwählungsglauben her überzeugende Antworten auf die drei Kränkungen, die Sigmund Freud für den modernen Menschen wahrgenommen hat: Gott erwählt in einem unendlichen All einen winzigen Planeten für seine Heilsgeschichte (zur kopernikanischen Kränkung); nicht die Vernunftbegabung gewährleistet die menschliche Würde, sondern seine Berufung zum Partner Gottes (zur darwinisti-

schen Kränkung); die Vernunft mag durch Triebe manipulierbar sein, aber der Friede Christi ist höher als alle Vernunft und befreit die menschliche Existenz (zur freudschen Kränkung [S. 30f]). Von Christus her ergibt sich die Antwort auf die Sinnfrage: protologisch, anthropologisch/ethisch, eschatologisch.

Jürgen van Oorschot („Menschen – geschaffen als Gottes Ebenbild“ [S. 40–59]) zeichnet besonders von der Urgeschichte her den Menschen allgemein als *schwach, stark* und als *Ebenbild Gottes*, wobei er mitunter ausdrücklich bei „etwas plakativen Aussagen“ bleibt (S. 55).

Herbert H. Klement („Mensch und Sünde in der Urgeschichte“ [S. 60–88]) zeigt an einigen Beispielen, wie sinnvoll und begründet eine synchrone Lesart der Urgeschichte ist. Gen 8,21 widerspricht einer optimistischen Anthropologie *allgemein*, selbst und sogar zunächst für Noah, der ja als Gott hingegebener Mensch dargestellt wird. „Die Erneuerung des Herzens ist aufgetragen, jedoch nur von Gott selbst her möglich“ (S. 75). Sünden werden in der Urgeschichte in der Regel nicht thetisch, sondern durch ihre Resultate bzw. durch die literarische Abfolge bewertet. Das Urteil fällt der Leser so innerlich mit dem Verfasser. An sechs Texten der Urgeschichte wird dies konkretisiert (zusammenfassende Übersicht S. 83).

Walter Hilbrands („Du hast ihn wenig niedriger gemacht als Gott’ – zur hohen Anthropologie von Psalm 8“ [S. 89–105]) bietet eine luzide Strukturanalyse des Psalms. Mit Pehlke vergleicht er den Menschen mit einem Manager, der fast alles selbst entscheiden darf, der aber nie gegen die Interessen des Geschäftsführers handeln darf (S. 104f). Die neutestamentliche Interpretation des Psalms versteht Hilbrands so, dass an Christus etwas vom wahren Menschen deutlich wird: Als „der neue Mensch bringt Christus die Aussagen des Psalms zur Vollenendung“ (S. 103).

Stefan Fischer („Wesen und Bestimmung des Menschen in den kanonischen Weisheitsschriften“ [S. 106–130]) konstatiert ein Fehlen der Auferstehungshoffnung bei Hiob, Sprüche und Kohelet. Angesichts der altorientalischen Glaubensausrichtung auf das Jenseits liege in den kanonischen Weisheitsschriften offenbar ein absichtlicher Diesseitsbezug vor (S. 118). Dies gilt auch für die Ethik des Sprüchebuches, die sich aus einem normativen Konsens ergebe und keinen Erwählungsbezug erkennen lasse (mit Hausmann [S. 119]). Außerdem sei keine Erlösungslehre erkennbar, die von einer Grundverderbtheit des Menschen durch den Sündenfall ausgehe (S. 122.127). Nach Fischer öffnen sich so Perspektiven einer gesamtgesellschaftlichen Moral, die auf der Furcht des Schöpfers unter Absehung des biblisch bezeugten Geschichtshandelns basiert (S. 128). – Dieser Beitrag bedeutet eine erhebliche Herausforderung für eine gesamtbiblisch verantwortete Theologie; eine Antwort sucht man im Berichtsband vergeblich (vgl. unten zu Spieß). Welchen Gott meint eine Gottesfurcht, die nicht seine Geschichte und sein Wort kennt?

Eberhard Hahn („Wie [un-]frei sind wir? Der Streit um den Willen und seine Konsequenzen“ [S. 131–145]) erinnert an die Auseinandersetzung zwischen Luther und Erasmus anhand der divergierenden Auslegungen beider von Mt 23,37 und Röm 9,16–18 bzw. an Luthers Wertung der Fragestellung als „Dreh- und Angelpunkt der Auseinandersetzung“. Erasmus versucht, das seines Erachtens Beste am Menschen zu erhalten: die Vernunft. Darum bezeichnet er die Frage nach dem freien Willen als gefährliche theologische Spezialfrage, die wegen der Unklarheit der Schrift nicht sicher zu beantworten sei. Nach Iwand sichert Erasmus die Vernunft auf diese Weise vor ihrer Katastrophe und erhält gerade mit seinem Respekt vor den Geheimnissen den Traum von der Rationalität des christlichen Glaubens. Luther hingegen gewinnt aus der Heiligen Schrift felsenfeste Aussagen, die nicht nur Theologengezänk, sondern Basis jeden biblisch begründeten Glaubens sind (S. 141): 1. Der Mensch ist als ganzer in Sünde tot, wird durch das Evangelium neu erweckt und so zum *cooperator Dei*: Gott schafft uns ohne uns neu, damit er durch uns wirken kann (S. 142). 2. Der gute Gott ist Herr des Bösen. 3. Freier Wille würde niemals zur Gewissheit gelangen: Gewissheit ist Geschenk (*spiritus sanctus non est scepticus*).

Christian Herrmann („Der unsterbliche Mensch“ [S. 146–163]) zeigt moderne Spielarten von Transzendierungssehnsucht auf und kontrastiert dies mit der kirchlichen Immanenzreduktion. Eine rein biologische Sicht verleihe dem Tod zu viel Macht als absoluter Größe, führe zur Verzweiflung und erfordere erfolglose Versuche der Todestranszendierung (S. 154). Wird das Grundproblem des Menschen, nämlich sein Verfallensein an Sünde, Tod und Gericht, nicht erkannt, wird der Mensch nicht aufgewertet, sondern sich selbst ausgeliefert (S. 155). In Auseinandersetzung mit der philosophischen Tradition wird nach Wahrheitsmomenten einzelner Ansätze gefragt (Platon, Aristoteles, Thomas, Leibniz, Thieli-cke). Der Mensch bleibt relationsontologisch abhängig vom Wort Gottes als Gesetz und Evangelium (S. 161). „Die Auferstehung ist die Weise der Unsterblichkeit, die die Ganzheitlichkeit der menschlichen Existenz wahrt und zugleich als soteriologisches Ereignis nur von Gott her erwartet werden kann“ (S. 162).

Thomas Jeromin vergleicht „Das Gewissen bei Luther, Kant und Kierkegaard“ (Untertitel: „Studien zur neuzeitlichen Verhältnisbestimmung von Autonomie und Theonomie“ [S. 164–183]), wobei Kant am ausführlichsten berücksichtigt wird. Alle drei vertreten keine Reinform von Autonomie oder Theonomie. Eine solche Position sei nicht nur geistesgeschichtlich unauffindbar, sondern prinzipiell unmöglich, weil sich selbst aufhebend: Reine Theonomie würde Personalität und Gottebenbildlichkeit des Menschen unterschlagen; reine Autonomie ohne den Horizont des Gottesgedankens führe zum Zerfallen des autonomen Ichs und in Nihilismus. Trotz der enormen Gegensätze der skizzierten Positionen sieht Jeromin in ihnen Modelle des Gewissensverständnisses, „die bis heute nichts an Gültigkeit verloren haben“ (S. 183). – Luthers Wormser Wort wird in dieser Studie meines Erachtens in Richtung der Autonomie überinterpretiert (vgl.

S. 166), außerdem sollte die Zirkulardisputation „Zur Erforschung der Wahrheit und zum Trost der erschrockenen Gewissen“ von 1518 (WA I, 630–633) einbezogen werden.

Jürg Buchegger („Der neue Mensch in Christus und seine tägliche Erneuerung“ [S. 184–213]) schließt Teil I ab. Er unterscheidet das paulinische Reden von Umgestaltung (*metamorphoun* ktl.) und Erneuerung (*anakainoun* ktl.) und betont erstens das gnadenhafte Geistgewirkte der Erneuerung, zweitens das Spannungsfeld von Leiden und Herrlichkeit (2 Kor 4,16) bzw. Anfechtung und Absterben, unter dem die Erneuerung stattfindet, drittens das faktische Tun des Willens Gottes. „Erneuerung‘ will nicht den Menschen neu machen (der bereits ‚neue Mensch‘ wird erneuert), sondern den ‚neuen Menschen‘ zum Leben und Handeln nach Gottes Willen anleiten und befähigen. Der Christ wird also durch die tägliche Erneuerung ausgerüstet, die von Gott vorbereiteten guten Werke ‚allein aus Gnade‘ zu tun“ (S. 213).

Peter Zimmerling („Die Bedeutung der Gemeinschaft für den Menschen angesichts der Postmoderne“ [S. 217–232]) skizziert die vier Beziehungsdimensionen des Menschen und fragt nach dem Beitrag der Gemeinde. Diese bildete ursprünglich eine „Kontrastgesellschaft zur übrigen Gesellschaft“ (S. 227). Die „Heilkraft christlicher Gemeinschaft“ (S. 229) kann sich erweisen als Raum der Wahrheit, der Freiheit, der Persönlichkeitsentfaltung, des Einübens von Beziehungsfähigkeit sowie des Festes und der Freude.

Eberhard Schockenhoff („Menschen erschaffen nach unserem Bild? Chancen und Grenzen der Gentechnik aus ethischer Sicht“ [S. 233–249]) versteht es, das Lebensrecht profiliert gegen luzide geordnete Einwände abzugrenzen. So würde etwa die Begründung des Lebensrechts in der Annahme durch die Mutter Grund und Folge der Menschenwürde umdrehen; eine Ethik des Heilens neige zum Vergleich unvergleichbarer Rechtsgüter, und der biblische Begriff „Barmherzigkeit“ würde unzulässig gegen „Gerechtigkeit“ ausgespielt. Reproduktives Klonen und verbrauchende Embryonenforschung werden kategorisch ausgeschlossen.

Jürgen Spieß („Töten oder sterben lassen – Anmerkungen zur Euthanasiedebatte“ [S. 250–259]) gibt in einem kurzen, aber dichten Beitrag Einblicke sowohl in die Geschichte der Euthanasiediskussion als auch zur erschütternden Situation in Holland, Belgien und Australien. In Holland gibt es eine Entwicklung „vom Töten auf Verlangen zum Töten ohne Verlangen“ (S. 254f). In Belgien werden neben körperlichen auch „mentale“ Gründe für das Tötungsverlangen berücksichtigt, möglicherweise werden also auch Selbstmörder aus Depression und Liebeskummer unterstützt. „Kein ewiger Wert ohne ewiges Leben. Nur weltimmanente Maßstäbe reichen als Argumente gegen die aktive Euthanasie nicht aus“ (S. 258).

Wilhelm Faix („Bindung als anthropologisches Merkmal: Die Bedeutung der Eltern-Kind-Beziehung als Prävention für eine gesunde Persönlichkeitsentwicklung aus biblischer und entwicklungspsychologischer Sicht und gemeindepäda-

gogische Folgerungen“ [S. 260–291]) sieht in einem guten frühzeitigen Bindungsverhalten einen wesentlichen Schutz vor Aggressivität und Straffälligkeit. Er plädiert für einen Verzicht auf Fremdbetreuung in den ersten drei Jahren; wenn doch, so durch geschulte Tagesmütter. Schulung könnte von Gemeinden als Aufgabe wahrgenommen werden. Allgemein sollten Gemeinden Individualisierung durch bewusst gelebte Bindung und Unterweisung überwinden helfen.

Der Beitrag von Bernd Brandl („Schlüssel zum Herzen der Menschen: Zur Suche nach Anknüpfungspunkten in der missionarischen Praxis“ [S. 292–310]) steht in einem eher indirekten Verhältnis zum Tagungsthema. Er wendet sich gegen Barths „Nein!“ an Emil Brunner und schließt sich Gedanken von Karl Hartenstein, Friso Melzer und Don Richardson an. Ausgehend von Paulus' Areopagrede entwirft Brandl Perspektiven einer evangelikalen Religionswissenschaft: Motiviert in der Liebe, verortet in der christlichen Mission bzw. Missionswissenschaft, soll sie eine biblische Sicht der Religionen entwickeln und auf die Umkehr zu Christus zielen, in dem allein das ewige Heil zu finden ist (S. 309f).

Hansjürgen Peters („Menschenbilder der Gegenwart: Zur Alltagsanthropologie“ [S. 311–319]) lässt eine Fülle von Zitaten Revue passieren, die den Menschen als Rätsel nicht nur im Alltag, sondern auch aus der Sicht von Philosophen schildern. In bunter Folge sprechen Kant, Goethe, Descartes, Scheler, Dostojewski und andere, worunter die Kohärenz des Beitrags leidet. Zur „Frage nach dem Menschen“ heißt es: „Dieser Beitrag gibt auf die Frage keine Antwort. Selbst eine systematische und gleichzeitig umfassende Problemskizze scheint zurzeit kaum möglich zu sein. Es sollten hier lediglich Facetten aufgezeigt“ werden (S. 325f).

Die drei Bibelarbeiten von Eckhard Hagedorn zu Texten aus Psalm 39, Lk 13 und Ps 131 bieten in Gestalt und Gehalt viel Kerniges, was gezielt das Tagungsthema ansteuert: „Der Psalter ist auf weite Strecken zunächst einmal *Entwurzelungsbuch*. Wer ihn ins stille Kämmerlein mitnimmt, dem wird dieses Kämmerlein, wenn's gut geht, zur Ausnüchterungszelle“ (S. 328).

Teil III besteht aus Werner Neuers bewusst „sehr fragmentarische(r) Skizze zu Helmut Burkhardts bisherigem Leben und Werk“ („Biblische Theologie in wissenschaftlicher Verantwortung: Helmut Burkhardt zum 65. Geburtstag“ [S. 353–376]). Das ist bescheiden formuliert, werden doch Werdegang und Publikationen des Jubilars, dem der AfeT viel zu danken hat, verdienstvoll zusammengetragen.

Es überrascht, dass die Frage nach der Freiheit des Menschen, die in der Hirnforschung des letzten Jahrzehnts immer eingengter dargestellt wird, gar keine Erwähnung findet, auch nicht, wo es sich angeboten hätte (vgl. S. 37.173.179. 273). Nach meiner Erinnerung fehlte dies auch beim Europäischen Theologenkongress zum Lebensbegriff (Zürich 2002). Der Band gibt einen Überblick über die theologische Arbeit des AfeT zum Tagungsthema und empfiehlt sich als

Einstieg in Grundfragen der Anthropologie, voran die Beiträge von Hille, Hahn, Herrmann und Schockenhoff.

Stefan Felber

Jörg Lauster: *Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*, Hermeneutische Untersuchungen zur Theologie, Band 46, Tübingen: Mohr Siebeck, 2004, Ln., 513 S., € 99,–

Zum Ganzen: Mit diesem Band legt Jörg Lauster seine Habilitationsschrift vor (Mainz 2002). Darin befragt er die Theologiegeschichte der letzten gut 200 Jahre, wie das Verhältnis von Schriftprinzip und historischer Kritik in einem veränderten geistigen Umfeld je neu bestimmt wurde und wie man sich dabei dem neuzeitlich-„wissenschaftlichen Wirklichkeitsverständnis“ annäherte oder entfernte (S. 257). Gefragt wird nach der Kontrollierbarkeit der Auslegungsverfahren und nach der theologischen Relevanz der historischen Kritik (S. 274f). Lauster nimmt auf den langen Weg durch viel Literatur mit und will zeigen, wie jeweils Theologe auf Theologe reagiert hat. Deutlich wird die Sogwirkung der historischen Kritik auf die *ganze* protestantische Theologie (vgl. zu J. T. Beck S. 140, zu v. Hofmann und R. Rothe S. 176, zu Mehring S. 178). „Prinzip und Methode“ erscheinen als theologiegeschichtlicher Vorgang *vom Prinzip zur Methode*: Erst gegen Ende des 19. Jahrhunderts verschwinden die Lehren von Verbalinspiration und *testimonium internum* nahezu völlig aus der deutschsprachigen akademischen Theologie (S. 19); sie finden sich nur noch in „bestimmten Formen kirchlicher Gemeindefrömmigkeit“ (S. 179).

Bei der *Darstellung der einzelnen Konzepte* kann man aus diesem Buch vieles lernen. Wenige Beispiele: Kant („moralische Eisegeese“!) und Hegel (Bibel erst am Anfang der Entwicklung) haben das Schriftprinzip aus sehr verschiedenen Gründen verworfen. Troeltschs berühmte drei Kriterien für historische Verfahren finden sich sachlich längst vor ihm (vgl. zu F. C. Baur S. 113f). Baur trennte wie D. F. Strauß ausgeprägt zwischen Inhalt und Form, Schale und Kern und will die historische Kritik sogar in den Dienst der Heiligung nehmen („dem Fleische abzusterben“ [S. 117]). Harnack, der klar sah, dass mit historischer Arbeit keine Glaubensgewissheit entsteht, ordnet die Schrift in die Tradition ein; der konfessionelle Streit verliert so seinen Inhalt (S. 204). Martin Kähler wird als „im Range eines protestantischen Kirchenvaters“ (S. 238) hoch geschätzt und noch im Schlussteil häufig angeführt. Barth hingegen, der zu den theologischen Erben Käblers gehört, wird eher distanziert dargestellt („Neuerungspathos“, „intellektuelle Prägung in Schleier“ [S. 280]), denn das entscheidende Verstehen der religiösen Dimension der Texte bleibt bei ihm unverfügbar (S. 275) – damit

bleibe die historische Kritik desintegriert. Die Diskussion der Gegenwart steht im Schatten der Klassiker Barth und Bultmann. Neue Nahrung im Streit um die theologische Bedeutung der kritischen Methoden entstehe durch den literaturwissenschaftlichen Paradigmenwechsel (S. 401). Deshalb müssen auch die Rezeptionsästhetischen Ansätze von W. Iser, E. McKnight, U. H. J. Körtner und K. Huizing dargestellt werden (S. 422–439). Als größte Gegensätze innerhalb der gegenwärtigen Diskussion werden für die *Aufhebung* des Schriftprinzips Falk Wagner (S. 405–408), für seine *Verabsolutierung* Reinhard Slenczka (S. 408–411) und Oswald Bayer (S. 412–414) referiert. Bayer wird (m. E. fraglich) ausdrücklich gegen seine Intention Gesprächsverweigerung mit den kritischen Komponenten der Neuzeit vorgeworfen; hingegen wird Slenczkas Insistieren auf der Unversöhnlichkeit seiner Form der lutherischen Schriftlehre mit dem neuzeitlichen Bewusstsein als „weit realistischer“ eingeschätzt (S. 414).

Zum Grundsätzlichen: Die Bibel ist nach Lauster „in alledem (sc. geschichtliche Faktoren)... durch und durch Menschenwort“, und diese Grundeinsicht habe das altprotestantische Schriftprinzip aufgelöst (S. 440). Wie alle religiöse Rede sei die Schrift „verarbeitende Ausdrucksgestalt von Transzendenzerfahrungen“ (S. 440 u.ö.); sie habe gegenüber unseren religiösen Erfahrungsgestalten nicht absoluten, sondern nur zeitlichen Vorrang (S. 451.457). Das Schriftprinzip sei zu ersetzen durch eine der Schrift innewohnende „bleibende Vermittlungskraft zum Aufbau gegenwärtiger religiöser Erfahrung“ (ebd.). Erfahrungen der Schrift könnten weitere Erfahrungen vermitteln – hier kehrt Schleiermachers Theologie modifiziert wieder. Die Theologiegeschichte des 19. und der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts, das kann als These des Buches festgehalten werden, ergebe gute Gründe, an „einer erfahrungstheologischen Verhältnisbestimmung von Schrift und Offenbarung festzuhalten“ (S. 443.450). Denn einen reinen Erfahrungseindruck, der in einem unmittelbaren Erfahrungsausdruck seinen Niederschlag finde, gebe es nirgends – auch nicht in der Schrift. Wonach soll sich nun die kirchliche Praxis richten? Die Schrift hat wie erwähnt einen relativen Vorrang. Bewährung muss im „diskursiven Austausch von Argumenten“ stattfinden (S. 460f). Das Schriftprinzip sei überlieferungsgeschichtlich zu transformieren und auf diese Weise auch die historische Kritik theologisch (bzw. anthropologisch) abzusichern (S. 461f).

Würdigung und Kritik: Für den Widerwillen Lausters gegen einen Biblizismus, der meint, unmittelbar biblisch zu sein und die eigene geschichtlich-kontingente Gestalt nicht wahrnimmt, hat der Rezensent großes Verständnis. Kirche gibt es nur in konfessioneller und geschichtlich geprägter Gestalt, nicht freischwebend-individualistisch. Aber gerade hier liegt nach Ansicht des Rezensenten ein blinder Fleck des vorliegenden Buches. Das Verhältnis zum Schriftprinzip wird in allen deutschen Landeskirchen so gelebt, dass ihre Amtsträger auf bestimmte reformatorische Bekenntnisse verpflichtet werden, denen das Schriftprinzip zugrunde liegt und uns in bestimmte geschichtliche kirchliche Lehrtradi-

tionen einweist. Lauster reflektiert über Schriftprinzip und moderne Methoden und sieht völlig davon ab, dass als Gesprächspartner der Theologie zunächst die Kirche da ist und nicht nur die anderen Wissenschaften. Damit läuft er Gefahr, die Theologie in programmatische Selbstverfestigung und scholastische Erstarrung zu führen. Ist die Heilige Schrift nicht Gottes Wort, sondern Menschenwort, so folgt: Bei diesem (keineswegs neuen) Programm wird ein reformatorischer Rückgriff verunmöglicht, der aus der Schrift erkennt, wo kirchliches und gesellschaftliches Leben in die Irre führt, und es schriftgemäß neu gestaltet. „Die Bibel kann *sui ipsius interpres* niemals anders sein als in der Auslegungstätigkeit menschlicher Subjekte. Sie interpretiert sich durch die Interpretationen ihrer Interpreten und diese Interpretation ist in der Neuzeit nicht anders plausibel zu leisten als in methodischer und damit intersubjektiv vermittelbarer Durchführung. Damit ist die historische Kritik selbst eine Äußerungsform der biblischen Selbstausslegung in der Epoche der Neuzeit“ (S. 467). Das kritische Gegenüber geht hier verloren und wird in den kritischen Theologen verlegt. Schon der Aufbau der These wird allein theologiegeschichtlich hergeleitet, also ohne Schriftbezug geistesgeschichtlich begründet. Hegels Erbe bleibt erschreckend lebendig. Es fehlen jegliche biblische Verweise (geschweige Kriterien), zu den dargestellten theologischen Konzepten Stellung zu beziehen; als Urteilsmaßstab dient vor allem die Fragestellung, ob es gelungen ist, die historische Kritik theologisch einzubeziehen resp. zu begründen. Anders als der Titel suggeriert, steht nicht Prinzip gegen Methode, sondern es stehen Prinzipien gegen Prinzipien! Lauster reduziert den Methodenbegriff entsprechend auf „die“ Methode im Sinne der Rückfrage nach der Historizität; erst die Darstellung der rezeptionsästhetischen Ansätze bricht dies auf.

Auch in Einzelfragen kann man anderer Meinung sein. Ich notiere ohne Priorisierung: 1. Historische Kritik diene nicht nur der Annäherung, sondern auch der Distanzierung und Verfremdung (S. 441; vgl. hiergegen O. Bayer, *Autorität und Kritik*, S. 5). 2. Ob man den lutherischen Konfessionalismus gerade bei der vorgelegten Fragestellung exemplarisch an von Hofmann zeigen kann (und ohne Bezug etwa auf Franz Delitzsch), ist eine offene Frage. K. Beyschlags „Die Erlanger Theologie“ (1993) fehlt. 3. Lauster ist an linearer Entwicklung orientiert, so dass immer wieder Querverweise fehlen; möglich wäre dies etwa von Baur zu Troeltsch (S. 114), zu Ebeling (S. 118) oder zu Bultmann (S. 117). 4. Ist Tholucks Begründung der Schriftautorität wirklich „radikal am religiösen Subjekt orientiert[e]“? Schön die Darstellung Lausters scheint mir dem zu widersprechen. 5. Sachkritik und Kanonkritik bei Luther sind zu unterscheiden (zu S. 139; vgl. B. Rothen, *Klarheit der Schrift*, Band I). 6. Gewichtungen sind theologiegeschichtlich hinterfragbar: A. Schlatter hat nur Fußnotenrang, während wirkungsgeschichtlich weniger bedeutende Theologen (Hans Emil Weber, Falk Wagner) über ganze Kapitel dargestellt werden. – Es fehlen: Armin Wenz, *Das Wort Gottes – Gericht und Rettung. Untersuchungen zur Autorität der Heiligen*

Schrift in Bekenntnis und Lehre der Kirche, FSÖTh 75, 1996; Hans-Ulrich Gehring, Schriftprinzip und Rezeptionsästhetik. Rezeption in Martin Luthers Predigt und bei Hans Robert Jauss, 1999; Gerhard Maier, Biblische Hermeneutik, 42003.

Stefan Felber

Karsten Lehmkuhler: *Inhabitatio. Die Einwohnung Gottes im Menschen*. FSÖTh 104, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, geb., 365 S., € 49,90

Eine bedeutende wissenschaftliche Untersuchung hat der deutsche evangelikale Systematiker an der Universität Straßburg, Karsten Lehmkuhler, mit seiner Habilitationsschrift veröffentlicht. Schon das Inhaltsverzeichnis, viel mehr dann die Lektüre des Buches, beweist die große Gelehrsamkeit und den Fleiß, mit dem das Werk verfasst worden ist. Die Hochschulschrift wurde 2002 von der Theologischen Fakultät der Universität in Erlangen angenommen; dort hatte Lehmkuhler als Assistent bei Professor Reinhard Slenczka von 1991 bis 1998 gearbeitet.

Lehmkuhlers Forschungsarbeit gliedert sich in sieben Teile. Zuerst legt er das Thema „Einwohnung“ im Neuen Testament dar. Ausgehend von den knapp behandelten Kirchenvätern stellt er im zweiten Teil die mittelalterliche Theologie am Beispiel des Thomas von Aquin vor. Der dritte Teil beschäftigt sich mit der neueren katholischen Theologie (Stichwort „Neuscholastik“). In etwa die zweite Hälfte der Monographie widmet der Verfasser dann der Fragestellung im evangelischen Bereich, zuerst unter dem Thema „unio mystica“ in der lutherischen Orthodoxie, dann im Überblick von Schleiermacher bis zur Ritschlschule. Teil 6 behandelt abschließend die verschiedenen Deutungen von Luthers Theologie in der neuesten Theologiegeschichte. In einem letzten Kapitel entwickelt Lehmkuhler seine Sicht vom Wohnen Gottes im Gläubigen.

Der Verfasser macht es seinem Leser nicht leicht, besonders wenn er die Gipfel scholastischer Theologie im Mittelalter erklimmt. Dennoch kann man das Buch mit Gewinn lesen und auch mit Folgen für das eigene Verständnis der Theologie. Mit einem Augustinuszitat belegt Lehmkuhler schon auf Seite 15, dass die Einwohnung Gottes im Gläubigen Grundlage der theologischen Erkenntnis ist, obwohl das Thema in neueren protestantischen Dogmatiken kaum vorkommt.

In der lutherischen Orthodoxie ersetzt der Begriff der „unio mystica“ den Leitbegriff der „inhabitatio“. Der Glaube und die mystische Vereinigung des Gläubigen mit Gott konvergieren (S. 166f). Die unio ist nicht nur forensisch, sondern als reale Neuschaffung zu verstehen (S. 168). Bei Schleiermacher kommt die Einwohnung als Begriff für die „stetige Kräftigkeit des Gottesbewußtseins“ vor. Während bei Schleiermacher nur das Selbstbewusstsein des

Menschen erneuert wird, gibt es nach Luther eine echte Gemeinschaft des Gläubigen mit Christus (S. 196).

Nach Ritschls Verwerfung der Einwohnungslehre wurde das Thema im 20. Jahrhundert wieder neu und intensiv in Arbeiten zu Luthers Theologie diskutiert. Luther geht aufgrund seiner Bibelexegese von einer wesentlichen Einwohnung Gottes im Gläubigen aus. Gegen die Spiritualisten betont der Reformator die „Verleiblichung“ Gottes im Gläubigen (S. 281). Lehmkuhler stellt seine Sicht der „Einwohnung Gottes“ auf der biblischen Grundlage dar (S. 287–336). Er fragt nach dem „Wohnen“ Gottes als Handlung Gottes und als persongebende Wirklichkeit, die den Menschen bildet (S. 298).

Lehmkuhlers Hochschulschrift hat großes Lob verdient. Er hat ein wichtiges theologisches Thema neu bearbeitet, das der oft verdächtigten „theologia regeneritorum“ des Pietismus neue Perspektiven erschließt. Manchmal wünscht sich der Leser, der Verfasser hätte sich von den Höhen der Theologiegeschichte (Thomas, Luther, Schleiermacher, Ritschl) in die Niederungen der ganz trivialen Kirchengeschichte begeben, um dort ein klärendes Wort zu reden. Denn das Thema ist auch bei den enthusiastisch orientierten Außenseitern der Kirche sowie im Pfingstlertum, im Methodismus und in der Gemeinschaftsbewegung relevant. Es wäre gut, wenn der Verfasser seine Untersuchung eines Tages in diesem Sinne fortsetzen könnte.

Jochen Eber

Christoph Raedel: *Methodistische Theologie im 19. Jahrhundert. Der deutschsprachige Zweig der Bischöflichen Methodistenkirche*, Veröffentlichungen des Konfessionskundlichen Instituts des Evangelischen Bundes, Band 47, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, geb., 386 S., € 59,–

In dieser 2002 in Halle angenommenen Dissertation wendet sich der Verfasser einem Thema zu, für das bisher noch wenig gründliche Untersuchungen vorliegen. Während zu Geschichte und Theologie des englischsprachigen, vor allem des amerikanischen Methodismus und zur Geschichte des deutschsprachigen Methodismus (in Nordamerika und Europa) viele Arbeiten erschienen sind, liegt das Forschungsgebiet im Blick auf deutschsprachige methodistische Theologie im 19. Jahrhundert noch weithin brach.

Gleich zu Beginn trifft Raedel eine Abgrenzung, um seinen Fokus deutlich zu machen. Er weist darauf hin, dass in der vorliegenden Arbeit die Theologie der Evangelischen Gemeinschaft, die einen wichtigen Teil der methodistischen Bewegung ausmacht, nicht weiter berücksichtigt worden ist, „da wir uns hier auf den deutschsprachigen Methodismus innerhalb der Methodist Episcopal Church beschränken wollen“ (S. 13).

Nach einer Einleitung, die den Forschungsstand umreißt, methodische Voraussetzungen klärt und die Quellenlage darlegt, wird in einem ersten Hauptabschnitt die „Heilsordnung als Grundstruktur methodistischer Theologie“ behandelt. Sie gipfelt in der für methodistische Theologie zentralen Lehre der Heiligung oder „christlichen Vollkommenheit“. Dabei kommt der Verfasser bereits auf den deutschsprachigen methodistischen Theologen Wilhelm Nast und die Lehre von der gänzlichen Heiligung zu sprechen.

Raedel stellt die methodistische Theologie sodann in den Kontext kontrovers-theologischer Auseinandersetzungen mit der römisch-katholischen Kirche wie auch mit evangelischen Kirchen. Dabei sieht er im Blick auf das Formalprinzip, die Berufung auf das „sola scriptura“, eine enge Verwandtschaft mit den reformatorischen Kirchen (S. 22.349ff). Als Materialprinzip arbeitet Raedel das methodistische Verständnis der Heiligung als „Central-Idee“ (S. 23.352ff) heraus. Daneben führt er als drittes ein „mediales“ Prinzip ein: „Denn nach Überzeugung des deutschsprachigen Methodismus ist das Christentum Erfahrungsreligion; christliche Theologie ist folglich Erfahrungstheologie“ (S. 23; vgl. auch S. 355f). „Für die vorliegende Untersuchung ist eine Vielzahl an Quellentexten erstmals systematisch ausgewertet worden“ (S. 25). Raedel weist schon zu Beginn auf die Art der verwendeten Dokumente hin, die er am Schluss der Arbeit dann im Einzelnen nachweist. Dabei zeigt sich schon hier eine begreifliche und in historischen und theologiegeschichtlichen Untersuchungen immer wieder zu entdeckende Lücke. Es fehlt ein hymnologischer Zugang zum Thema. Dieser hätte sich gerade im Blick auf methodistische Theologie hilfreich auswirken können.

Im Kapitel über Fundamental- und praktische Apologetik werden Konzepte verschiedener methodistischer Theologen im Blick auf das Verhältnis von Offenbarung und Vernunft und auf das Bibelverständnis im jeweiligen geschichtlichen Kontext dargelegt. Die praktische Apologetik berührt dabei die Auseinandersetzungen mit der Wunderfrage, mit dem Materialismus und dem Darwinismus.

„Kirchliches Bewusstsein und theologische Identität des deutschsprachigen Methodismus“ werden aber nicht nur in Abgrenzung und Verteidigung dargelegt. Nachdem die „Soteriologie als Grundstruktur der Theologie“ dargelegt wurde, wird nun „der soteriologisch-erfahrungstheologische Ansatz des deutschsprachigen Methodismus zu dessen ekklesiologischen Überzeugungen in Beziehung gesetzt“ (S. 271).

Beim Bezug zwischen europäischem Methodismus und Heiligungsbewegung ist die Reise von Pearsall Smith nach Europa vermerkt. Dort spielte Ernst Gebhardt, der im Buch mehrfach erwähnte (vgl. z.B. S. 358f) methodistische Theologe, als „Sänger-Evangelist“ eine große Rolle. Gebhardt hat auch eine Reihe von Liedern zum Bereich Heil und Heiligung entweder aus dem Englischen übertragen oder auch selber geschrieben. In den methodistischen Gesang-

büchern findet sich denn immer wieder ein Abschnitt mit Heils- und Heiligungsliedern, die in ihrer Aussage zum Profil methodistischer Heiligungstheologie einige zusätzliche Farbtupfer hätten ergeben können. Seit Charles Wesleys „Theologie in Liedern“ hat das Lied in der methodistischen Theologie und Praxis eine große Bedeutung.

Die kenntnisreiche Arbeit Raedels zeigt auf, wie der Methodismus auch in Europa nicht einfach eine pragmatische Evangelisationsbewegung war. Es wurde sorgfältig theologisch gearbeitet. Dabei setzt Raedel sinnvollerweise einen Schwerpunkt bei Wilhelm Nast, der in Tübingen eine gründliche theologische Ausbildung erhielt. In Amerika und in Europa übte er durch die Zeitschrift „Der Christliche Apologete“ einen kaum zu überschätzenden Einfluss aus. Neben grundsätzlichen theologischen Erwägungen, die von Raedel ausgewertet werden, setzte er sich in dieser für die Gemeinden bestimmten Zeitschrift immer wieder mit den aktuellen theologischen Strömungen auseinander.

Ein abschließender Artikel zieht im Blick auf die Theologie des deutschsprachigen Methodismus im 19. Jahrhundert „ein theologiegeschichtliches Resümee“. Dabei werden einerseits die „Entwicklungen gegenüber der Theologie John Wesleys“, andererseits die Beziehungen zu Reformation, Erweckung und Heiligungsbewegung dargelegt.

Durch den klaren Aufbau und das ausführliche Inhaltsverzeichnis lässt sich das Fehlen eines Stichwort-Registers relativ leicht verschmerzen. Zu bedauern ist aber das Fehlen eines Personenregisters. Zwar findet sich am Schluss ein hilfreicher Teil mit Kurzbiographien der Hauptpersonen. Aber ein alphabetisches Personenverzeichnis wäre doch eine zusätzliche Orientierungshilfe. Ein ähnliches Postulat ergibt sich im Blick auf die ausführlichen bibliographischen Angaben. Verschiedene bibliographische Angaben, die im Text als Fußnoten figurieren, finden sich in der Bibliographie am Schluss nicht. Das erschwert die Suche nach Literaturverweisen.

Raedel legt in seinem Buch einen Grundriss methodistischer Theologie vor, den er am Schluss auch mit der Theologie Wesleys vergleicht und deren Weiterführung und Modifikation aufzeigt. Mit Zustimmung nimmt der Rezensent Kenntnis vom Fazit des Verfassers: „Es ist die Liebe Gottes zum Menschen und die dieser Liebe entsprechende Antwort des Menschen, die Lehre, Erfahrung und Leben zu einem Bild zusammenfügt, das dem Willen Gottes entspricht. In diesem Anliegen bleibt die Theologie des deutschsprachigen Methodismus des 19. Jh. maßgeblich auch für unsere Zeit“ (S. 356).

Raedels Buch über methodistische Theologie im 19. Jahrhundert ist eine gründliche und hilfreiche Arbeit für alle, die sich nicht nur mit methodistischer, sondern überhaupt mit deutschsprachiger evangelischer Theologie in der zweiten Hälfte des 19. Jahrhunderts beschäftigen.

Hans Hauzenberger

Reformierte Bekenntnisschriften. Eine Auswahl von den Anfängen bis zur Gegenwart, hg. v. Georg Plasger und Matthias Freudenberg, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2005, geb., 280 S., € 19,90

In den reformierten Kirchen scheint man sich auf den Stellenwert der alten Bekenntnisse neu zu besinnen. Nachdem schon die „Evangelischen Bekenntnisse“ der Union Evangelischer Kirchen (UEK, bis 2003 EKU) 1997 wichtige calvinistische Bekenntnistexte veröffentlicht hatten (Bielefeld: Luther), kam 2002 der erste Teilband der im EKD-Auftrag herausgegebenen „Reformierten Bekenntnisschriften“ heraus (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener), und jetzt erscheint die Auswahlausgabe der beiden Privatdozenten für Systematische Theologie Georg Plasger und Matthias Freudenberg.

Bevor diese Bände veröffentlicht wurden, gab es nur zwei Nachdrucke älterer Werke: 1999 wurde das umfangreiche, schon 1903 erschienene Werk von Ernst Friedrich Karl Müller „Die Bekenntnisschriften der evangelisch-reformierten Kirche“ mit 58 Texten in den Originalsprachen nachgedruckt (Waltrop: Spener), und 1985 die von Wilhelm Niesel während und nach dem Kirchenkampf in drei Auflagen publizierten, ebenfalls originalsprachlichen „Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen der nach Gottes Wort reformierten Kirche“ (Zürich: Theol. Buchhandl.). Lukas Vischer hatte 1988 reformierte Zeugnisse aus der zweiten Hälfte des 20. Jahrhunderts zusammengestellt (Neukirchen-Vluyn: Neukirchener). Eine Ausgabe wichtiger Texte, allerdings in Frakturschrift, besorgte 1949 Paul Jacobs (Reformierte Bekenntnisschriften und Kirchenordnungen in deutscher Übersetzung, Neukirchen: Buchhandl. des Erziehungsver eins).

An die Tradition der zuletzt genannten Ausgaben von Niesel, Jacobs und Vischer knüpfen die Herausgeber an, wenn sie – in modernisierter deutscher Sprache – eine Auswahl von 13 reformierten Bekenntnissen von der Reformationszeit bis zur Gegenwart zusammenstellen. Aus der Reformationszeit werden die Berner Thesen von 1528, Zwinglis Fidei Ratio von 1530, Calvins Genfer Katechismus (1545, gekürzt), die Bekenntnisse der Hugenotten und der Schotten (1559, 1560), der Heidelberger Katechismus (1563) und das Zweite Helvetische Bekenntnis (1566, in Auswahl) abgedruckt. Angefügt ist das erste Lehrstück von der Prädestination aus den Dordrechter Kanones von 1619. Aus dem 20. Jahrhundert folgen zwei Bekenntnisse aus dem Kirchenkampf (Freie ref. Synode Barmen und Barmer Theologische Erklärung 1934) und die Leuenberger Konkordie. Zwei Bekenntnistexte aus einheimischen jungen Kirchen von Indonesien und Südafrika (1979, 1986) runden die Textsammlung ab. Alle abgedruckten Quellen sind mit einer Einleitung und Literaturhinweisen versehen. Ein Sachregister erschließt die wichtigsten Themen reformierter Theologie.

In der Einführung orientieren die Verfasser den Leser über das Verständnis reformierter Bekenntnisse, ihre zeitliche und lokale Relevanz sowie Begrenzt-

heit. Die vorgelegte Auswahl „soll über das Wahrnehmen der ergangenen Lebensäußerungen der Kirche und die eigene Stellungnahme auch zur Kritik anregen“ (S. 11). Da Bekenntnistexte nach reformiertem Verständnis grundsätzlich überbietbar und revidierbar sind, werden die älteren Bekenntnistexte leicht vergessen. Die Herausgeber raten daher mit Lukas Vischer, „die Kontinuität der Kirche und ihrer Glaubenszeugnisse neu zu bedenken und ungeachtet neuer Bekenntnisimpulse nach dem bleibend Gültigen der klassischen Texte zu fragen“ (S. 12).

Theologiestudierende sollen Bekenntnistexte in schriftlichen Hausarbeiten nach den (teuren) originalsprachlichen Ausgaben zitieren. Dieses neu erschienene Buch ist derzeit die einzige lieferbare Sammlung reformierter Bekenntnisse, deren Anschaffung man aufgrund von Textauswahl und Preis Theologiestudierenden und Gemeindegliedern gleichermaßen empfehlen kann.

Jochen Eber

Michael Roth: *Gott im Widerspruch. Möglichkeiten und Grenzen der theologischen Apologetik*, Theologische Bibliothek Töpelmann, Bd. 117, Berlin: de Gruyter, 2002, geb., 618 S., € 148,-

Die in diesem Buch vorliegende Bonner Habilitationsschrift stellt sich der Aufgabe, Strukturen einer solchen Darlegung des christlichen Glaubens herauszuarbeiten, die sich auf den Kommunikationszusammenhang einer weltanschaulich pluralistisch verfassten Gesellschaft einlässt und dazu bereit ist, „Stellung zu beziehen und Gründe anzugeben, was für den christlichen Glauben (im Unterschied zu anderen Weltanschauungen) spricht“ (S. 3). In einem ersten Hauptteil unternimmt es der Verfasser, seine der weiteren Untersuchung zugrunde liegende These zu explizieren, wonach die christliche Anschauung von Sünde und Gnade in ihrer für die Bestimmung von Möglichkeiten und Grenzen der Apologetik maßgeblichen Weise nur dann angemessen zur Geltung gebracht werden können, wenn zwischen dem schöpferischem, gesetzgebenden, erlösenden und verborgenen Wirken Gottes kategorial unterschieden wird. In drei ausführlichen Begründungsgängen werden so zunächst die Fundamentalunterscheidungen von Schöpfung und Erlösung, Gesetz und Evangelium sowie *deus absconditus* und *deus revelatus* entwickelt, wobei der Verfasser zeigen möchte, dass die als „monistisch“ bezeichneten Konzeptionen Schleiermachers und Barths, in denen diese kategorialen Unterscheidungen hintergangen werden, nicht in der Lage sind, der christlichen Anschauung von Sünde und Gnade gerecht zu werden, insofern der Sünde als „dem von Gott nicht gewollten und gewirkten Bruch des ursprünglichen Gottesverhältnisses“ sowie der Erlösung als der „in der Geschichte vollzogenen Überwindung dieses Bruches“ (S. 100) ihre Qualität als geschichtlich

kontingente Geschehnisse genommen wird, wenn entweder – wie bei Schleiermacher – Gottes erlösendes seinem schöpferischen Handeln eingegründet oder – wie bei Barth – das schöpferische auf das erlösende Handeln Gottes zurückgeführt wird. Im Blick auf die Unterscheidung von Gesetz und Evangelium gilt der Einspruch des Verfassers vor allem der Nivellierung dieser Unterscheidung bei Barth, der bekanntlich die anklagende Funktion des Gesetzes als menschlichen Missbrauch des ursprünglich als Gebot ergangenen Verheißungswortes auffasst und von daher Gesetz und Evangelium in der Weise aufeinander bezieht kann, dass das Gesetz die Form des Evangeliums ist, das seinerseits Inhalt des Gesetzes ist – eine Auffassung, die Roth als fundamental unpaulinisch ausweist. In einem dritten Begründungsgang wird mit der Unterscheidung von deus absconditus und deus revelatus schließlich die „Grenze des Sagbaren“ markiert, wobei die Verborgenheit Gottes verstanden wird als diejenige Weise der *Anwesenheit* Gottes, „an der verborgen bleibt, warum und inwiefern der in Christus die bedingungslose Versöhnung wirkende Gott auf diese Weise wirkt“ (S. 215).

So erreicht der Leser nach 236 (!) Seiten eines fundamentaltheologisch gehaltenen Vorspanns den zentralen Teil der Untersuchung, in dem die theologischen Programme von Emanuel Hirsch, Paul Tillich, Werner Elert und Paul Althaus von der Geltung der im ersten Teil begründeten kategorialen Unterscheidungen her auf ihre apologetische Leistungsfähigkeit hin untersucht werden. Dabei gelingt es dem Verfasser überzeugend zu zeigen, dass Hirsch und Tillich ungeachtet der gegensätzlichen Bedeutung, die sie der Apologetik für die Systematische Theologie zumessen, beide die christliche Lehre von der Sünde und der Erlösung dadurch verfehlen, dass sie zum einen die strukturelle Verkehrung der menschlichen Vernunft infolge der Sünde nicht zur Geltung bringen, vielmehr die biblische Religion mit der menschlichen Vernunft identifizieren, und zum anderen das geschichtlich-kontingente Erlösungshandeln Gottes auf ein geschichtsloses, ewiges Prinzip hin transponieren. Im Unterschied zu Tillich, der die in der Daseinsituation des Menschen aufgeworfenen Fragen und die sich vom Evangelium her ergebenden Antworten mittels der Methode der Korrelation aufeinander beziehen möchte, sieht Elert die Leistung der Apologetik allein darin, die in Christus erschienene Wahrheit dem „natürlichen“ Selbstverständnis des Menschen schroff entgegenzusetzen. Nach Elert muss es darum gehen, die allgemein erfahrbare Todverfallenheit als für den natürlichen Menschen unentrinnbare Todesordnung aufzuweisen und alle Versuche des Menschen, die Wirklichkeit des Todesschicksals zu unterlaufen, als Illusion zu entlarven, wobei die das Leben bestimmende Todesordnung erst aus der Perspektive des Glaubens als Todesordnung *Gottes* einsichtig wird. Problematisch bleibt an Elerts Gesetzesverständnis dem Verfasser zufolge jedoch, dass er die dem Menschen erfahrbare Wirklichkeit so stark als Wirksamkeit des Gesetzes auslegt, dass Gottes schöpferisches Wirken dahinter fast vollständig zurücktritt, so dass es faktisch zu einer Identifizierung von Gottes verborgenem mit seinem gesetzgebenden

Handeln kommt. Zwischen Elert und Tillich sieht Roth Paul Althaus positioniert, nach dessen Ansatz die Wahrheit des Evangeliums an existentielle Erfahrungen des Daseins anknüpfen soll, indem von der Uroffenbarung zum Evangelium übergeleitet wird. Bei Althaus wird die Erkenntnis Gottes des Schöpfers insofern zu einer „hermeneutischen Bedingung“ für die gläubige Annahme des Christusgeschehens, als die im Glauben erschlossene Christuserkenntnis Anamnese der Uroffenbarung ist, wobei letztere jedoch erst durch den Glauben in das rechte Licht gerückt wird. Der Verfasser sieht allerdings in der Durchführung dieses Ansatzes so grundsätzliche konzeptionelle Unschärfen, dass er von einem „Scheitern“ der Methode der Anknüpfung spricht.

Roths ganze Darstellung zielt auf den Schluss, dass die Mängel der vorliegenden Entwürfe in der je spezifischen Nivellierung der eingangs benannten fundamentaltheologischen Realdistinktionen begründet liegen. Die Bestimmung der Möglichkeiten und Grenzen christlicher Apologetik bedarf jedoch der Unterscheidung von „Weltgegenwart“ und „Heilsgegenwart“ Gottes, ferner der Unterscheidung zwischen dem Gegebensein der Weltgegenwart Gottes in Schöpfung und Gesetz sowie dem natürlichen Erkennen der Weltgegenwart Gottes. Der sündige Widerspruch des Menschen, so Roth, hebt Gottes schöpferische Gegenwart nicht auf, doch wird diese Gegenwart vom Menschen unter den Bedingungen sündiger Entfremdung verkannt. Die auf Gottes schöpferischer Gegenwart beruhenden Dasein-gewährenden Strukturen sind dem sündigen Erkennen daher zwar nicht immer schon erschlossen, „wohl aber kann der Versuch gemacht werden, diese Strukturen zu erschließen“ (S. 461). Genau darin besteht nach Roth die Aufgabe der Apologetik. Konkret gilt es – aus der Perspektive des Glaubens – „die Strukturen der Wirklichkeit in einer solchen Weise zu explizieren, daß sie die existentiellen Erfahrungen und Phänomene der Wirklichkeit zu deuten helfen“ (ebd.).

Als das eigentliche „Kampffeld“ der Apologetik ist damit die Anthropologie ausgemacht, in der um die rechte Deutung der menschlichen Daseinsanalysen gerungen wird. Roth zufolge war es maßgeblich Emil Brunner, der seinen als „Eristik“ bezeichneten apologetischen Ansatz von dieser Einsicht her entwickelte, wobei er, so der Verfasser, einerseits über alle zuvor behandelten Konzeptionen hinausführt, an einzelnen Punkten jedoch selbst wiederum zu unzureichenden Bestimmungen gelangt. Im einzelnen kritisiert Roth die mangelnde Unterscheidung von formal-ontologischer Personalität und material-ontologischer Verwirklichung der humanen Existenz, die zu der paradoxen Bestimmung führt, dass der seine Bestimmung des Seins-in-der-Liebe nicht verwirklichende Mensch auch sein personhaftes Sein verliert. Nachdrücklicher noch kritisiert der Verfasser Brunners Auslegung des Begriffs der formal-ontologischen Personalität als – wenn auch von Gott abhängiger – *Freiheit*, was nach Roth in scharfem Widerspruch zur reformatorischen Gnadenlehre steht. Diese und weitere kritische

Beobachtungen sind Grundlage einer vom Verfasser im abschließenden Teil vorgetragenen „Reformulierung“ des Brunnerschen Konzepts.

Nach Roth muss es der Apologetik recht verstanden zunächst darum gehen zu erweisen, dass das menschliche Leben und Handeln im Horizont einer den Menschen tragenden, ihm jedoch letztlich unverfügbaren Grundgewissheit geschieht. Dabei sind die existentiellen Erfahrungen und Phänomene der Lebenswirklichkeit zu deuten „als Ausdruck des Scheiterns der unterschiedlichen (natürlichen) Lebensgewissheiten an der Faktizität des Daseins“ (S. 573), es ist also die Tatsache auszuweisen, „daß die unterschiedlichen Objekte des natürlichen Vertrauens der Macht des Todes nicht standzuhalten vermögen“ (ebd.). Verbleibt die Apologetik – wohlgemerkt aus der Perspektive des Glaubens – sachlich im Bereich der allgemein-menschlichen Erfahrung, so eignet ihr doch immer auch der Übergriff auf das Christusgeschehen, dessen persönliche Geltung allerdings ein durch den Heiligen Geist gewirktes Erschließungsgeschehen voraussetzt und insofern auf einer anderen Ebene liegt. Doch wenn auch das Gerechtfertigtsein kein Gegenstand der natürlichen Erfahrung ist, so kann doch, wie Roth hervorhebt, der gerechtfertigte Mensch Gegenstand der natürlichen Erfahrung sein: „Der eindrucklichste Beleg für die befreiende Kraft des Glaubens... liegt in dem Lebenszeugnis der Glaubenden“ (S. 578). Die Apologetik bringt so schließlich auch die christliche Gewissheit als diejenige Kraft zur Sprache, die den Glaubenden bis in die Anfechtung hinein dazu befähigt, an den Verheißungen Christi – nicht zuletzt im Gebet (S. 579) – festzuhalten.

Die vorliegende Untersuchung zeichnet sich erstens dadurch aus, dass die vom Verfasser zur Geltung gebrachten kritischen Voraussetzungen, nämlich die Überzeugung von der Notwendigkeit kategorialer Grundunterscheidungen hinsichtlich der Wirksamkeit Gottes, transparent gemacht und nicht einfach postuliert werden. Dies mag etwas zu ausführlich geschehen sein (zumindest die – durchaus lehrreichen – zwei Exkurse wären ohne Störung des Argumentationsganges verzichtbar gewesen), doch wird die Grundüberzeugung des Verfassers deutlich, dass eine sich christlich nennende apologetische Konzeption auf dem Boden der biblisch-reformatorischen Lehre von der Sünde und der Erlösung zu stehen hat. Der dezidiert klare Standpunkt des Verfassers an diesem Punkt ist ausdrücklich hervorzuheben.

Die Darstellung besticht zweitens dadurch, dass sie sich nicht vom Selbstanspruch einer Konzeption, den christlichen Glauben apologetisch darzustellen, leiten lässt, sondern diesen Anspruch (bzw. die Abweisung dieses Anspruchs) auf seine Tragfähigkeit hin untersucht. Vor diesem Hintergrund wird meines Erachtens insbesondere Tillichs Methode der Korrelation „entmythisiert“, insofern herausgearbeitet wird, dass gerade Tillichs auf Vermittlung von situativ gestellter Frage und vom Evangelium gebotener Antwort trotz aller von Tillich herausgearbeiteten differenzierten Bestimmungen dem Menschen letztlich nur einen „entgegenständlichten“ Glauben anzubieten hat, in dem der geschichtliche

Ereignischarakter des Handelns Gottes zugunsten ewiger Prinzipien aufgehoben ist. Zudem ist der historische Hinweis wichtig, dass konkret die Erfahrung des Ersten Weltkrieges nicht notwendig zur radikalen Abkehr von jedem apologetischen Bemühen um den Menschen (wie bei Barth) führen musste, sondern durchaus in die Hinwendung zu durchdringender menschlicher Daseinsanalyse (wie bei Elert) einmünden konnte.

Die Auseinandersetzung mit den einzelnen Entwürfen erfolgt überaus kenntnisreich und sehr differenziert. Das über Althaus' Programm gesprochene Urteil – Roth spricht vom „Scheitern“ seines Ansatzes – mag etwas zu scharf ausgefallen sein, ergibt sich jedoch aus den vom Verfasser zur Geltung gebrachten Voraussetzungen. Er findet keinen Zugang zu einem Verständnis von der Heiligkeit Gottes, in dem Liebe und Zorn zusammenstimmen und gerade so die Einheit Gottes in seinem geschichtlichen Handeln gewahrt bleibt, was mir insofern problematisch erscheint, als die Einheit Gottes wie auch die Einheit des Wortes Gottes über der zu Recht zur Geltung gebrachten *Unterscheidung* von Gesetz und Evangelium zu zerbrechen droht, weil ihr gleichwohl bestehender Bezug nicht mehr deutlich wird (an diesem Punkt wäre wohl eine kritischere Auseinandersetzung mit Elert notwendig gewesen). Dagegen gehen die an der – meines Erachtens notwendigen – Abweisung von Barths Bestimmung des Verhältnisses von Evangelium und Gesetz gewonnenen Schlussfolgerungen zu weit, wenn vom Verfasser insinuiert wird, weil die Anklage des sündigen Menschen die *ursprüngliche* Intention des Gesetzes sei, könne es auch nur diese *eine* Funktion haben (vgl. die Ablehnung des tertius usus legis auf S. 168). Ich sehe in diesem Zusammenhang auch nicht wirklich überzeugend erklärt, wie sich die diastatische Gegenüberstellung von Gesetz und Evangelium mit dem paulinischen Diktum vom Gutsein des Gesetzes und die paränetische Verwendung von Gesetzestexten verbinden lässt.

Etwas überraschend wirkt die Kapitelüberschrift „Reformulierung des Konzeptes Brunners“, wenn man zur Kenntnis nimmt, dass dessen Ansatz durch Roth doch erheblich modifiziert wird. Man mag Brunners Verständnis von der „gebundenen Freiheit“ des Menschen einer kritischen Weiterentwicklung für bedürftig halten, ob das Verständnis des Verfassers von der affektiv verfassten Passivität des Menschen eine solche Weiterentwicklung darstellt, darf bezweifelt werden. Nach Roth ist die unverlierbare Struktur humaner Personalität im affektiven Angelegtsein des Menschen auf eine existenzbestimmende handlungsleitende Lebensgewissheit zu sehen, deren Wahl ihm unverfügbar ist und die Möglichkeitsbedingung sowohl für eine der Bestimmung der Person entsprechende als auch dieser widersprechende lebensgeschichtlich-aktive Verwirklichung ist, so dass der Mensch darauf angewiesen ist, dass ihm der Bestimmungsgrund seiner Lebensgewissheit passiv erschlossen wird. Ich kann nicht erkennen, wie sich die Grundeinsicht in die Verantwortlichkeit des Menschen mit dieser Position zur Deckung bringen lässt, obgleich mir der affektive Begründungsan-

satz als solcher dazu geeignet erscheint: Ist der Mensch in seinem in der Entfremdung immer schon gegebenen Erschlossensein für die Macht des Bösen auch unfrei, so erschließt sich ihm das Erlösungshandeln Gottes durch den Heiligen Geist, indem er sich – und dazu ist er fähig – nicht länger von einem Abgott, sondern vom lebendigen, wahren Gott affizieren lässt, ihn sich – rezeptiv – zum Grund seiner Lebensgewissheit werden lässt und so den Geist empfängt. Verbindet man diese Auffassung mit der von Althaus zur Geltung gebrachten Einsicht, dass es – was Roth nicht positiv thematisiert – tatsächlich ein Wirken des Geistes Gottes sowohl im engeren als im weiteren Sinne gibt, dann entfällt auch der Vorwurf, dieser Vorgang des affektiven Neubestimmtwerdens müsse mit dem freien Willen des Menschen begründet werden. Vielmehr ist zur Geltung zu bringen, dass bereits die Bereitschaft, sich von der Gnade Gottes erschließen zu lassen, geistgewirkt ist. Zu dieser Einsicht bedarf es freilich einer theologischen Anthropologie, die schon das affektive Angelegtsein des Menschen als Konsequenz eines *schöpferischen* Wirkens des Heiligen Geistes verstehen lehrt und damit den Verdienstgedanken aus dem biographisch kontingenten „Bekehrungsgeschehen“ ausschließt.

Gleichwohl gilt: Der Verfasser hat eine enorm kenntnis- und materialreiche Untersuchung vorgelegt, die wesentlich dazu beiträgt, die auf dem „Kampffeld“ der Anthropologie liegenden Möglichkeiten, aber auch Grenzen christlicher Apologetik wahrzunehmen (von hier aus wäre dann auch das Gespräch mit Pannenberg zu suchen, dessen Möglichkeit der Verfasser nur andeutet). Der Forschungsstand ist umfassend rezipiert (im Blick auf Brunner vermisste ich allerdings die thematisch einschlägige Veröffentlichung von Dietmar Lütz: *Der Weg zum Glauben. Emil Brunner und das unerledigte Kapitel protestantischer Dogmatik*, Berlin 2000). Besonders hervorzuheben an dieser systematisch-theologischen Untersuchung ist die vorzügliche Lesbarkeit des Textes. Hier ist ein Autor, der Schleiermacher und Herms zu verarbeiten vermag, ohne ihrem komplizierten, hochverdichteten Sprachduktus zu verfallen (und sich stattdessen, was die sprachliche Transparenz angeht, eher an Brunner orientiert). Dem Verfasser ist dafür zu danken, dass Emil Brunner, diesem zu Unrecht so sehr vernachlässigten Theologen des 20. Jahrhunderts, bei aller Kritik die Würdigung erfährt, die ihm und dem Anliegen der Apologetik gebührt. Dabei weiß der Verfasser um den letztlich dienenden Charakter der Apologetik, wenn er am Schluss seines Buches formuliert: „Damit die christliche Gewißheit nicht nur als denkmöglich erkannt wird und ihr therapeutischer Gehalt anerkannt wird, sondern zur persönlichen Gewißheit wird, bedarf es des – unverfügbaren – Wirkens des Geistes. Daher ist die theologische Apologetik getragen von dem Gebet: ‚Komm heiliger Geist, erfüll’ die Herzen deiner Gläubigen und entzünd’ in ihnen das Feuer deiner göttlichen Liebe‘“. Dem ist nichts hinzuzufügen.

Christoph Raedel

Augustinus Sander: *Ordinatio Apostolica. Studien zur Ordinationstheologie im Luthertum des 16. Jahrhunderts. Band I: Georg III. von Anhalt (1507–1553)*, Innsbrucker theologische Studien Band 65, Innsbruck: Tyrolia, 2004, kt., 366 S., € 34,–

Der Autor dieses Buches dankt im Vorwort seinem „Erlanger Lehrer“ Reinhard Slenczka ebenso wie dem früheren Bischof der Selbständigen Evangelisch-Lutherischen Kirche (SELK) Jobst Schöne dafür, dass sie ihn „durch ihr jeweiliges Zeugnis für die katholische Dimension des Luthertums bleibend geprägt haben“ (S. 9). Damit sind sowohl einige biographische Hintergründe als auch die inhaltliche Stoßrichtung dieser Innsbrucker Dissertation bei Lothar Lies SJ angedeutet, die 2003 mit dem Karl-Rahner-Preis ausgezeichnet worden ist. Sander hatte seine Forschungen einst als Erlanger Doktorand Slenczkas begonnen. Ordiniert zum Amt der Kirche wurde er in der SELK durch Bischof Schöne, bevor er dieser Kirche von 1991 bis 1994 als Pfarrer in Dresden diente. Dem Eintritt in die lutherische Benediktiner-Communität St. Wigberti in Thüringen folgte dann wenig später die Konversion in die römisch-katholische Kirche und die Aufnahme in die Benediktiner-Abtei Maria Laach. Im Jahre 2003 wurde Sander zunächst zum Diakon, 2004 dann zum Priester der römisch-katholischen Kirche geweiht. Einiges Aufsehen erregte die Tatsache, dass anlässlich seiner Diakonenweihe „in der Weiheliturgie“ erstmals ein Gebet verwendet wurde, „das von der römischen Glaubenskongregation unter Kardinal Ratzinger approbiert wurde und ausdrücklich positiv auf ‚ein Amt in der evangelisch-lutherischen Gemeinde‘ Bezug nimmt. Ähnliche Formulierungen fand Rom bisher nur bei der Konversion anglikanischer Priester“ (Gert Kelter: Differenzierte Wahrnehmung, in: SELK.Info Nr. 282, November 2003, S. 6). In einem Kommentar im Informationsdienst der SELK hieß es damals: „Das ist ein vielleicht kleines, aber in seiner Bedeutung nicht zu unterschätzendes ökumenisches Signal. Nicht zuletzt auch deshalb, weil Sanders Innsbrucker Dissertation... über die ‚Ordinatio apostolica‘ bei Georg III. von Anhalt zu dem Ergebnis gelangt, dass diese Ordinationen der Intention nach – auch aus römischer Sicht – als apostolische Ordinationen anzusehen seien“ (ebd).

Sander eröffnet seine Einleitung mit „Allgemeinen Vorbemerkungen zum katholisch-lutherischen Dialog“, die zum Teil bis in den Wortlaut hinein durch Reinhard Slenczka mitgeprägt sind, auch wo Sander das nicht vermerkt. So wendet er sich gegen die Historisierung der theologischen Wahrheit, die er im konfessionellen Chauvinismus ebenso wahrnimmt wie in der schwärmerischen Vergleichsgültigung der Wahrheitsfrage. Beide „verwechseln das, was war bzw. ist, mit dem, was wahr ist“ (S. 11). Gerade eine solche, im besten Sinne „dogmatische“, Wahrnehmung der theologischen Sachfragen führt nicht zum Vernachlässigen der Historie, sondern zu einem qualifizierten Umgang mit dieser. So lädt Sander aufgrund seiner Einsicht in die Katholizität der Wittenberger Reformation

zu einer Relecture der Quellen ein, die damit rechnet, dass der zunächst fremd erscheinende Ansatz tatsächlich als echte „Möglichkeit des eigenen Glaubens“ (Peter Manns) entdeckt wird. Diese Aussage scheint in erster Linie für die römischen Leser geschrieben zu sein, ist aber auch für heutige lutherische Leser nachdenkenswert, sofern diese an einer „lutherisch-katholischen“ Kontinuität überhaupt interessiert sind, sie also mit der Möglichkeit rechnen, dass überaus wichtige theologische Sachverhalte von den Vätern im 16. Jahrhundert klarer gesehen wurden, die man heute zum Schaden der Kirche vergessen hat oder ignoriert.

Sanders Vorbemerkungen erfahren ihre thematische Konkretion dann in der Leitfrage, „ob es im Luthertum des 16. Jahrhunderts Ansätze einer ökumenisch relevanten Ordinationstheologie gibt“ (S. 14). Da eine umfassende Darstellung von Geschichte und Theologie der lutherischen Ordination bisher nicht vorliege, wobei Sander die Arbeiten von Heubach, Brunner, Kretschmar, Lieberg und anderen kennt und durchaus daran anknüpft, gelte es in erster Linie, Schneisen zu schlagen. Dazu wählt Sander drei in der Forschung eher abseits stehende Theologen aus, die sich dezidiert zu ordinationstheologischen Fragen geäußert haben. Das sind neben dem Fürsten von Anhalt Georg III., dem Sander sich in diesem ersten Band widmet, der Lutherbiograph Johann Mathesius und aus der Zeit der späteren innerlutherischen Streitigkeiten Jakob Runge, die beide Gegenstand des angekündigten zweiten Bandes sein werden. Sander möchte so Positionen transparent und für das heutige ökumenische Gespräch fruchtbar machen, die zeitlich und sachlich vor einer später einsetzenden Konfessionalisierung und damit als inhaltliche Auseinandersetzungen *innerhalb der katholischen Kirche* zu verorten sind. Dabei beruft er sich insbesondere immer wieder auf die Augsbургische Konfession und deren Apologie. „Von ihrem Selbstverständnis her hat die Wittenberger Reformation ihren Ort *innerhalb* der bestehenden katholischen Kirche, zielt der Anspruch der Wittenberger Theologie auf *innerkatholische* Erneuerung“ (S. 19). Daraus ergibt sich dann die Frage, inwiefern bei den drei Theologen diese gemeinchristliche Wirklichkeit konfessorischer Katholizität in ihrer Ordinationspraxis und Amtstheologie zum Tragen kommt.

Um diese Frage für den Leser zu beantworten, lässt Sander allerhöchste Sorgfalt walten. Die historisch-theologische Analyse in Teil A wird in Teil B unterlegt durch Tabellen, in denen die verschiedenen reformatorischen Ordinationsformulare und –zeugnisse in vollständigen Text- und Struktursynopsen nebeneinander gestellt werden. In Teil C dokumentiert der Verfasser dann weitere Quellen, insbesondere den Ordinationsbriefwechsel zwischen Georg III. und dem reformfreundlichen Nachbarbischof Martin von Jagow, außerdem das Formular der von Sander so genannten „Merseburger Bischofsweihe“, in der Georg III. schließlich von Luther zum „Coadiutor in spiritualibus“ für das Bistum Merseburg geweiht wurde, womit ihm neben den priesterlichen Vollmachten der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung auch die Ordinationsvollmacht

explizit übertragen wurde. Diese beiden dokumentarischen Teile, die über 100 Seiten umfassen, ermöglichen es dem Leser, Sanders Analyse an den Texten mit zu verfolgen. Allein schon aufgrund dieser dokumentarischen Leistung gehört der Band in die Bibliothek jedes lutherischen Pfarrers, zeigt sie doch, wie man in der reformatorischen Ursprungsgeschichte zu ordnieren pflegte.

Dass sich Georg III. über viele Jahre hinweg so ausführlich mit Ordinationsfragen beschäftigte, hing mit seiner Fürsorge für die vielen vakanten Gemeinden im anhaltinischen Herrschaftsgebiet zusammen. Die akute Frage bestand nicht nur darin: Woher bekommen wir ausreichend reformatorisch gesinnte Theologen? Nicht weniger bedeutend war die Frage: Wie und durch wen werden diese Theologen in das Amt der Wortverkündigung und Sakramentsverwaltung so eingesetzt, dass klar ist: Hier wird keine neue Kirche „gemacht“, sondern die alte lebt in erneuerter Weise fort? Dies ist nach Sander das sich durchhaltende Grundanliegen Georgs in seinen Bemühungen, das im übrigen, wie Sander immer wieder betont, voll auf der Linie des lutherischen Bekenntnisses steht.

Sander analysiert so in historischer Abfolge zunächst den Ordinations-Briefwechsel Georgs mit Bischof Matthias von Jagow (1539/40). Dahinter stand der Wunsch, die Priesterweihen für die lutherischen Pfarrer von einem reformfreundlichen Bischof der „alten Kirche“ zu erhalten. Als Matthias starb, bevor er die ersten Ordinationen in Anhalt vollziehen konnte, musste eine – so Sander – Notlösung gefunden werden. Daher wandte Georg sich an Luther, der selbst im Einklang mit den anderen Wittenberger Reformatoren seit Ende der dreißiger Jahre die zunächst ungeordnete Ordinationspraxis durch die Einführung von Zentralordinationen abgelöst hatte. Sander berücksichtigt bei der Analyse des von Georg erbetenen Gutachtens Luthers zu ordinationstheologischen Einzelfragen von 1544 textkritische Entdeckungen, die im Text der Weimaraner nicht zu finden sind. Im Blickpunkt steht dann die von Luther vollzogene Weihe Georgs am 2. August 1545. Sander reflektiert detailgenau die Rede Georgs vor dem Empfang der Weihe, das Ordinationsformular und das die Ordination beglaubigende Ordinationszeugnis. Schließlich wendet er sich den von Georg in der Folgezeit (1545–1548) praktizierten Presbyterordinationen im Bistum Merseburg zu, die zum Ende kamen, als die altgläubige Seite den Bischofssitz wieder besetzte, worauf Georg seine Kandidaten zur Zentralordination nach Leipzig schickte. Dort lässt sich auch die Wirkungsgeschichte von Georgs Ordinationstheologie weiterverfolgen. So gab der dortige Superintendent Nikolaus Selnecker später Georgs Ordinationstraktat heraus und fügte einen Abdruck des ebenfalls von Georg stammenden Merseburger Ordinationsformulars anbei. Daher lassen sich die Wittenberger, Leipziger und Merseburger Ordinationsformulare gut miteinander vergleichen. Die ausführliche Analyse von Georgs testamentarischem Traktat über die Ordination von 1552 schließt den darstellenden Teil ab und gibt Sander die Möglichkeit, in seinen ersten Band abschließendes Zwischenresümee zu formulieren.

Eine der überzeugend belegten Grundthesen Sanders lautet, dass sich die deziert sakramentale Ordinationstheologie Georgs bei aller auch von ihm geäußerten scharfen Kritik etwa am Messopferpriestertum (von Sander etwas zu oft als „vermeintlicher Mißbrauch“ bezeichnet) innerhalb des Spektrums der damaligen römisch-katholischen Amtstheologie einordnen lässt. Das betrifft insbesondere die apostolische Verankerung des einen Amtes im Sinne des im Neuen Testament noch einheitlichen Presbyter-Episkopen-Amtes. Das betrifft die Heilsrelevanz des Amtes und damit der Ordination. Das betrifft das effektiv-sakramentale Ordinationsverständnis. Fragen kann man, ob eine weitere zentrale These Sanders nicht eine Überinterpretation der Texte darstellt. Sander meint zeigen zu können, dass Georg eigentlich nur die Presbyterweihe durch Bischöfe als kirchliche Normalordination angestrebt habe, während die dann erfolgte Weihe durch bereits ordinierte Presbyter (wie Luther, Selnecker und andere) lediglich eine Notordnung darstelle, die zu überwinden sei, sobald sich reformatorische Bischöfe finden würden. Kann man hier noch folgen, so ist zu fragen, ob die Interpretation der Weihe Georgs als Bischofsweihe nicht auf etwas zu wackeligen Füßen steht. Spannend ist jedenfalls, dass Georg nach seiner Ablösung als Merseburger „Coadiutor“ durch die Altgläubigen seine Ordinanden nicht weiterhin selber ordinierte, sondern zu den Zentralordinationen Selneckers (der kein geweihter Bischof war, aber als lutherischer Superintendent ordinierte) nach Leipzig schickte. Ungeachtet dieser Anfrage bleibt es aber beeindruckend zu sehen, wie stark sich Georg in theologischer, liturgischer und rechtlicher Hinsicht sowohl in seiner Ordinationstheologie als auch in der Praxis um kirchliche Kontinuität bemühte.

Zweifellos sind die Ergebnisse Sanders von eminenter ökumenischer Relevanz. Allerdings bleiben auch da Fragen offen. Sander sucht in seinem Buch gleichsam die ordinationstheologische „Ursprungsgeschichte“ der lutherischen Reformation auf, um so späteren konfessionellen Verengungen und verfehlten Polarisierungen zu entgegen. Das ist ein legitimes Anliegen und Verfahren. In der Tat nehmen die heutigen lutherischen Kirchen weithin die klaren sakramental bestimmten amts- und ordinationstheologischen Aussagen der Apologie des Augsburger Bekenntnisses kaum hinreichend zur Kenntnis, geschweige denn ernst. Zum andern ist aber auch zu fragen, ob die von Sander betonte spätere konfessionelle Verengung nur auf einer Seite zu beobachten ist. Implizit scheint er anzudeuten, dass auch römischerseits eine Relecture der Amtstheologie des 16. Jahrhunderts ökumenisch hilfreich sein könnte. Denn würde Sanders These stimmen, dass sich die lutherische Amts- und Ordinationstheologie nicht nur auf apostolisch-neutestamentlichem Boden, sondern auch innerhalb des katholischen *magnus consensus* bewegt, dann wäre zugespitzt zu fragen, mit welcher Begründung eigentlich ein lutherischer Konvertit zum römischen Priesteramt geweiht werden muss, hat er zuvor die Ordination zum einen Amt der Kirche, eben die *ordinatio apostolica*, empfangen.

Dass freilich nicht nur Rom dazuzulernen hätte, sondern auch die lutherischen Kirchen, das wird überdeutlich, wenn man Georgs Ordinationstheologie mit der heutigen Praxis und Theologie in vielen lutherischen Kirchen vergleicht, deren Gipfel wohl darin besteht, dass man ausgebildeten Theologen zwar die Beauftragung zur Sakramentsverwaltung erteilt, sie aber aus beamtenrechtlichen Gründen nicht zum Amt der Kirche ordiniert. Freilich könnte auch das von solchen Verirrungen teilweise noch freie konfessionelle Luthertum die amts- und ordinationstheologischen Vorgaben des lutherischen Bekenntnisses wie der neutestamentlichen Pastoralbriefe konsequenter und vor allem einmütiger beachten. So zeigt Sanders Buch vor allem eines: Bevor man von sichtbarer Wiedervereinigung der Kirchen überhaupt nur träumen kann, sollte die „Wiedervereinigung“ mit den reformatorischen Vätern in ihrem Verständnis der „*ordinatio apostolica*“ mit aller Macht angestrebt werden.

Armin Wenz

Helge Stadelmann: *Evangelikales Schriftverständnis. Die Bibel verstehen, der Bibel vertrauen, der Bibel folgen*, Hammerbrücke: Jota, 2005, Pb., 398 S., € 19,95

Der Rektor der Freien Theologischen Akademie in Gießen, Helge Stadelmann, greift mit seinem fast 400 Seiten umfassenden Werk in die derzeitige Debatte um die evangelikale Hermeneutik ein. Es handelt sich um ein Buch, das grundlegende systematische Fragen des Schriftverständnisses exemplarisch mit Einzelexegesen und kirchenpolitischen sowie praktisch-theologischen Aspekten miteinander verknüpft. Wie der Autor gleich im Vorwort deutlich macht, dachte er zunächst daran, bereits vorliegende Aufsätze zur Hermeneutik und Schriftlehre als Sammelband herauszugeben. Doch nun ist aus diesem Projekt ein zusammenhängendes Werk geworden, das ein in sich klares und schlüssiges Konzept entfaltet. Gerade durch die unterschiedlichen Aspekte, unter denen der Verfasser die Thematik angeht, gewinnt sein Werk ein eigenständiges Profil.

Es ist Helge Stadelmann in ausgezeichnete Weise gelungen, „Eckdaten evangelikaler Hermeneutik“ (S. 93–146) in acht Thesen präzise und komprimiert auf den Punkt zu bringen. Der umfassende Anspruch des Autors, evangelikales Schriftverständnis als reflektiertes und komplexes hermeneutisches Verfahren der theologischen Öffentlichkeit zu präsentieren, wird ganz speziell in diesem Kapitel des Werkes zukunftsweisend eingelöst. Gerade angesichts der schmerzlichen Auseinandersetzung unter Evangelikalen um Bibeltreue in den zurückliegenden Jahren helfen diese Thesen, gemeinsam die wichtige Aufgabe sachgemäßer und praxisorientierter Schriftauslegung voranzubringen. Dazu gehört die Ehrfurcht vor dem Geheimnis der göttlichen Inspiration ebenso wie das nachhal-

tige philologische und historische Bemühen um den in menschlichen Worten vorliegenden Text. Hier ist ein hohes Maß an Konsensfähigkeit erreicht.

Nun ist bemerkenswert, dass Stadelmann nicht einfach die Grundlagen einer evangelikalen Skriptologie und Hermeneutik postuliert, sondern auch nach ihrer Verwurzelung und Einbindung in die gesamtchristliche Tradition fragt. Damit unterstreicht er gleich am Anfang des Buches die Tatsache, dass sich evangelikale Theologie nicht ins Ghetto einer Sondergemeinschaft zurückzieht, sondern vom „historical Christian faith“ her denkt. Das evangelikale Schriftverständnis, das von der realgeschichtlichen Offenbarung Gottes und der Inspiration der Bibel ausgeht, befindet sich mit den skriptologischen Überzeugungen der Alten Kirche, der Reformation des 16. Jahrhunderts sowie mit dem klassischen Barockpietismus und der Erweckungsbewegung in inhaltlicher Übereinstimmung. Stadelmann hätte auch noch unschwer auf die dogmatischen Festlegungen der römisch-katholischen Kirche und der orthodoxen Kirchen zur Inspirationsfrage hinweisen können, um den breiten ökumenischen Konsens in diesem Lehrstück mit den Evangelikalen deutlich zu machen.

Auf dem Hintergrund klassischer evangelikaler Positionen wie zum Beispiel der Glaubensbasis der Evangelischen Allianz, der Lausanner Verpflichtung (1974) und der Chicago Declaration (1978) führt Stadelmann die Auseinandersetzung mit den Hauptvertretern der historisch-kritischen Methode, die in Deutschland maßgeblich von Johann Salomo Semler und Ernst Troeltsch entwickelt wurde. Es geht dabei vorrangig um die hermeneutischen Voraussetzungen liberaler Hermeneutik, die dem Selbstverständnis der Schrift nicht gerecht werden können, weil sie von den rationalistischen Voraussetzungen der Aufklärungsphilosophie ausgehen. Diese Denkansätze werden gegenwärtig auf der Grundlage eines methodischen Atheismus in vielfältigen Varianten vom Existentialismus Rudolf Bultmanns über die tiefenpsychologische Exegese Eugen Drewermanns bis hin zur „Qumran-Enthüllungsliteratur“ weitergeführt und von Stadelmann entsprechend kritisch abgewiesen.

Man kann bei dieser Auseinandersetzung gegen den Verfasser durchaus einwenden, dass seine Kritik mitunter zu formal und pauschal ist, und dass er sich nicht hinreichend gründlich argumentativ auf sein Gegenüber einlässt. Dieser Eindruck wird durch das Kapitel über die „gemäßigte Bibelkritik“ bei Adolf Schlatter, Karl Barth und Emil Brunner eher verstärkt, obgleich Stadelmann in seiner Diskussion fair differenziert. Dass „gemäßigte Bibelkritik“ ihre höchst problematische Eigendynamik hat, dürfte in diesem Zusammenhang nicht zu bestreiten sein. Aber im Blick auf die Universitätstheologie insgesamt waren die besprochenen Theologien – bei aller Unterschiedlichkeit – sicher kein Anstoß, die Bibelkritik zu radikalisieren. In der Geschichte evangelikaler Ausbildungsstätten vor allem in den USA hat „gemäßigte Kritik“ mitunter am Anfang von schwerwiegenden Fehlentwicklungen gestanden, im Kontext der deutschen Universitätstheologie sicher nicht. Hier waren es oft die „Gemäßigten“, die mutig

der Bibelkritik widerstanden. In diesem Zusammenhang des Buches spürt man deutlich die freikirchliche und durch die amerikanische Situation geprägte Sichtweise des Autors.

Angesichts der Versuchung, in der sich jeder hermeneutische Entwurf befindet, nämlich zu pauschalieren und damit die konkreten exegetischen Probleme zu überspielen, ist der Abdruck von einigen exemplarisch ausgearbeiteten Bibelauslegungen in dem Buch sehr zu begrüßen. Hier beweist der Autor, dass er mit gründlicher philologischer und historischer Arbeit auf kritische Anfragen eingehen kann und auch in der Sache der historisch-kritischen Methode gegenüber seine heilsgeschichtliche Exegese überzeugend zu vertreten weiß. Die Abschnitte über die Apokalyptik, die Versuchungsgeschichte Jesu und der historische Vergleich von Lukas und dem Galaterbrief des Paulus sind hierfür grundsätzliche Beispiele.

Dass sich die heutige hermeneutische Situation angesichts der gewaltigen geistesgeschichtlichen Umbrüche in der Aufklärungszeit gegenüber der Epoche der Alten Kirche und der Reformationszeit gewandelt hat, wird an Stadelmanns starker Betonung des heilsgeschichtlichen Ansatzes deutlich. Dabei erweist sich meines Erachtens, dass eine heilsgeschichtlich differenzierende Auslegung der Schrift die typischen Engführungen früherer – vor allem altprotestantischer – Exegese überwindet. Die heilsgeschichtlichen Bundesschlüsse Gottes geben einen der geschichtlich ergangenen Offenbarung Gottes angemessenen Deutungsrahmen, der sehr viel sachgemäßer ist als die Suche nach bloßen „dicta probantia“ für dogmatische Loci, wie wir diese aus der so genannten altprotestantischen Orthodoxie kennen.

Helge Stadelmann reflektiert die systematische und exegetische Aufgabe, die sich mit der Schriftauslegung stellt, am Ende seines Buches nochmals von der pastoral-theologischen und spirituellen Perspektive her. Dieser Zugang ist höchst nötig, weil für Theologie und Kirche fruchtbar.

In diesem Horizont erhebt sich jedoch im Blick auf den Gesamtentwurf des vorgelegten Werkes eine primär seelsorgerische Frage. Der Autor betrachtet sämtliche Ansätze der Bibelkritik einzig unter dem dogmatischen Vorzeichen von „Bibeltreue“ bzw. „Bibeluntreue“. Lehrmäßig ist dem als systematischem Kriterium auch zuzustimmen. Was dabei aber aus dem Blick gerät, ist die Anfechtung all derer, die von ihrem persönlichen Glauben her auf Grund des kritischen Denkens in der Moderne mit ihrer Schriftbindung in die Krise geraten sind. Um mit Karl Heim zu reden, geht es um das Problem, wie evangelikale Theologie denen hilft, die „unter die Zweifel geraten“ und in ihrem Glauben schwer „verwundet“ worden sind; Heim spielt dabei bewusst auf das Gleichnis vom barmherzigen Samariter an.

Leider wurde in der deutschen evangelikalen Theologie die Diskussion um die Bibeltreue der „Hermeneutik der Demut“ am eigentlichen Problem vorbei geführt. Man versuchte rein *dogmatisch* zu klären, was vorrangig eine *seelsorge*-

rische Herausforderung ist: nämlich wie wir die Schrift in ihrer „Niedrigkeit“ bejahen und an ihr angesichts der Spannungen, in der sie sich zu unserer naturwissenschaftlich rationalen Weltsicht befindet, in Demut und Ehrfurcht festhalten. Es gilt sich einzugestehen, dass bei allen guten historischen und naturwissenschaftlichen Argumenten, die den Literalsinn der Schrift positiv bestätigen, doch viele Probleme offen bleiben. Diese werfen gerade für den biblischen Theologen, der um intellektuelle Redlichkeit ringt, schwerwiegende Fragen auf. Ungeachtet dieses Aspekts der „Niedrigkeit“ gibt es ohne Frage auch die Perspektive des Reichtums und der „Herrlichkeit“ des Wortes Gottes, wie sie z. B. in Psalm 119 gepriesen wird. Aber in sachlicher Analogie zur Christologie wären notwendig beide Dimensionen miteinander zu verknüpfen.

So fordert dieses gute Buch, das auch für Theologiestudierende sehr zu empfehlen ist, zu einer weiterführenden fundamentaltheologischen Arbeit heraus. Es geht um eine umfassende Apologetik in systematischer und praktisch-theologischer Hinsicht. Das Werk markiert für die Gesamtdiskussion deshalb weniger einen Punkt als vielmehr einen Doppelpunkt. Grundlegende Fragen des Schriftprinzips sind geklärt. Weitere fundamentaltheologische und seelsorgerische Themen, die uns heute bestimmen müssen, von dieser Position aus angegangen werden.

Rolf Hille

Armin Wenz: *Sana Doctrina. Heilige Schrift und theologische Ethik*, Kontexte: Neue Beiträge zur Historischen und Systematischen Theologie 37, Frankfurt a. M.: Lang, 2004, Pb., 368 S., € 56,50

Mit dem Aufsatzband „Sana Doctrina“ legt der lutherische Theologe Armin Wenz ein mutiges Buch vor, dem eine weite Verbreitung zu wünschen ist. Mutig nenne ich das Buch deshalb, weil es in vielerlei Hinsicht gegen den großen Trend heutiger Theologie oder auch gegen den Zeitgeist geschrieben ist. Weite Verbreitung wünsche ich dem Buch, weil es grundsätzliche theologische und aktuelle Fragen aufgreift und aus biblisch-lutherischer Perspektive beantwortet. Wie der Untertitel besagt, behandelt Wenz Fragen der Heiligen Schrift und der theologischen Ethik, und zwar in elf Aufsätzen, von denen zwei bisher unveröffentlicht sind. Im Vorwort bekennt er sich zu Johannes Wirsching als theologischem Lehrer, und in den Aufsätzen zeigt sich, dass Wenz außerdem seinem Doktorvater Reinhard Slenczka verpflichtet ist. Zu den Aufsätzen im Einzelnen: Die ersten sechs Beiträge kreisen um die Autorität der Heiligen Schrift (S. 21–181).

Der erste Aufsatz über die „Autorität der Heiligen Schrift nach den evangelisch-lutherischen Bekenntnisschriften“ (S. 21–28) ist ein Abdruck von Thesen aus der Doktorarbeit des Verfassers. Wenz vertritt in diesen Thesen die Einheit

von Heiliger Schrift und Wort Gottes. Die Autorität der Schrift besteht darin, dass Gott selbst der Redende ist, auf den der Mensch zu hören hat. Gott redet in der Schrift in Gesetz und Evangelium mit dem Evangelium als *Proprium*. Die Thesen sind naturgemäß Aussagen in prägnanter und konzentrierter Form, die der Entfaltung bedürfen. Sie stehen programmatisch am Beginn der Aufsatzsammlung und sind in ihrer kompakten Form keine ganz leichte Lektüre.

Der zweite Aufsatz ist eine Bibelarbeit über die Frage nach der Wahrheit im Licht der Heiligen Schrift (S. 29–49). Voraussetzung für die Erkenntnis von Wahrheit ist für Wenz, dass die Schrift nicht Objekt, sondern Subjekt ist und somit den Menschen in Frage stellt und zur Erkenntnis führt (und nicht umgekehrt der Mensch die Schrift kritisiert). Im Licht der Heiligen Schrift beschreibt Wenz die Geschichte des Menschen mit Gott als eine Konfliktgeschichte und gibt abschließend konkrete Ratschläge, wie die Schrift zu lesen und zu verstehen ist. Dazu gehört auch der lebendige Umgang mit der Schrift im Gottesdienst.

Der dritte Aufsatz hat die Autorität der Heiligen Schrift im evangelisch-lutherisch / römisch-katholischen Dialog zum Thema (S. 50–83). Wenz untersucht darin den „Abschließenden Bericht“ des Ökumenischen Arbeitskreises evangelischer und katholischer Theologen über die Gespräche zu Fragen der Schriftautorität. Nach einer Darstellung des wesentlichen Inhalts des Berichtes (S. 52–63) folgt eine Würdigung der „Übereinstimmung im Schriftverständnis“ (S. 63–71) und der „Konvergenz in Fragen des Lehramts“ (S. 71–83). Positiv beurteilt Wenz beim Schriftverständnis, dass man „den Zusammenhang zwischen Schrift und kirchlicher Tradition, zwischen Heiliger Schrift und Gottesdienst wahrnimmt.“ (S. 63) Er stellt aber kritisch fest, dass die Heilige Schrift letztlich nicht wirklich der Tradition vorgeordnet ist, sondern selbst als Tradition verstanden wird, indem sie nur *Zeugnis* von Gottes Offenbarungshandeln und dem Evangelium ist. Sie ist nicht aus sich selbst heraus wirksam, sondern „bedarf der Nachhilfe durch das wissenschaftliche und kirchliche Lehramt. Die Exegese versucht das hinter der Schrift liegende Offenbarungsgeschehen zu rekonstruieren.“ (S. 68) Weiter ist eine Trennung von Buchstabe und Geist festzustellen, wobei die Schrift als toter, vergangener Text verstanden wird, den es in die heutige Zeit zu vermitteln gilt (S. 77). Gegen die zentrale reformatorische Unterscheidung von Gesetz und Evangelium wird das eine Wort Gottes betont. Der tägliche Kampf zwischen Fleisch und Geist, altem und neuem Menschen wird übersprungen (S. 78f.). Im Blick auf die angestrebte Ökumene ist mit Wenz zu sagen: „Die wahre Ökumene wird sich dort ereignen, wo Kirche, Prediger und Gemeinden sich wieder dem Wort Gottes der Heiligen Schrift unterstellen, ohne jede Anmaßung, selbst diesem Wort in irgendeiner Weise nach- oder aufhelfen zu müssen.“ (S. 81)

Der vierte Aufsatz „Schriftgemäße Bibelübersetzung?“ befasst sich mit der „Guten Nachricht“ in der Übersetzung von 1997 (S. 84–120). Anhand einiger zentraler neutestamentlicher Texte untersucht Wenz, ob die „Gute Nachricht“ dem selbstgestellten Anspruch der „Treue zum Original mit dem Bemühen um

größtmögliche Verständlichkeit“ (S. 85) genügt. Das Fazit der Untersuchung ist mehr als ernüchternd: „Die ‚Gute Nachricht‘ hält nicht, was sie dem Leser verspricht. Klarheit und Genauigkeit in der Übersetzung der biblischen Texte läßt sie jedenfalls im hier vorwiegend untersuchten Neuen Testament flächendeckend vermissen.“ (S. 103) Das oberste Kriterium ist nach Wenz „Verständlichkeit“, wobei die moderne Mediensprache Verwendung findet. Gegen dieses Kriterium wendet Wenz ein, dass auch bei Jesus schon nicht ohne weiteres die Botschaft „verstanden“ wurde, so dass die Frage der Verständlichkeit nicht ein Problem des zeitlichen Abstands zu den biblischen Texten, sondern ein theologisches Problem ist (S. 105). Wirklich gravierend ist eine weitere theologische Beobachtung für die Übersetzung der „Guten Nachricht“: „Nicht nur hat man philologisch das ‚Evangelium‘ durch die ‚Gute Nachricht‘ verdrängt, auch inhaltlich hat man aus der Frohbotschaft ein Gesetz gemacht.“ (S. 112) Wenn diese These richtig ist – und bei den von Wenz untersuchten Texten scheint mir das der Fall zu sein – dann ist allerdings Vorsicht geboten, diese Übersetzung als „Standardbibel“ für Konfirmanden und Jugendliche zu verwenden. Dann geht es nämlich um mehr als nur um sprachliche Unterschiede zur Lutherbibel.

Der fünfte Aufsatz trägt den Titel „Die Autorität der Heiligen Schrift bei Hermann Sasse“ (S. 121–145). In seiner Untersuchung zu Sasses Schriftverständnis kommt Wenz zu dem Ergebnis, dass Sasse die Inspiration der Heiligen Schrift vertritt, ohne aber über das „dass“ der Inspiration hinausgehen zu wollen, also auf eine ausgeführte Inspirationslehre verzichtet. Sasse lehnt einen Kanon im Kanon ab und hält an der ganzen Schrift als Gottes- und Menschenwort fest. Die Rechtfertigung des Sünders um Christi willen ist der Schlüssel zum Verständnis der Schrift, und die Schrift ist nicht Objekt, sondern Subjekt und steht somit dem Menschen und der Kirche kritisch als Richter gegenüber.

Mit dem sechsten Aufsatz über die Lehre von den Schöpfungsordnungen greift Wenz ein nach wie vor problematisches Thema innerhalb der deutschen lutherischen Theologie nach 1945 auf (S. 146–181). Auf dem Hintergrund der Entwicklungen in der Zeit des Nationalsozialismus wurde nach 1945 in Deutschland eine Lehre von den Schöpfungsordnungen, wie sie von Paul Althaus oder Werner Elert vertreten wurde, de facto als Irrlehre abgetan (S. 146–149). Wenz stellt in kurzen Zügen die Theologie der Schöpfungsordnungen bei Althaus und Elert dar und geht dann näher auf den von ihnen verfassten „Ansbacher Ratschlag“ von 1934 als Reaktion auf die Barmer Theologische Erklärung ein. Wenz kommt zu dem Ergebnis, dass eine pauschale Kritik an der Ordnungstheologie von Althaus und Elert dieser nicht gerecht wird. Kritisch vermerkt er zu dem Ansbacher Ratschlag, dass das dämonische Potential der Obrigkeit darin ausgeblendet wird und man somit zu einer zu positiven Beurteilung des Staates kommt. Wenn Althaus und Elert ihre eigene Theologie der Ordnungen ernster genommen hätten, hätte deren Urteil im Ansbacher Ratschlag nach Wenz anders ausfallen müssen (S. 159). Weiter fragt Wenz nach einer Lehre von den Schöpfungsordnungen in den lutherischen Bekenntnisschriften und stellt fest, „daß theologische

Aussagen über die Ordnungen Gottes in der Schöpfung ein integraler Bestandteil der reformatorischen Theologie sind.“ (S. 165) Eine Wiedergewinnung der Lehre von den Schöpfungsordnungen in der Gegenwart sieht Wenz z.B. bei Carl Braaten, Oswald Bayer und Johannes Wirsching. Abschließend zeigt er die Bedeutung einer Wiedergewinnung dieser Lehre für den Bereich der Ethik auf und konkretisiert dies für Ehe und Familie, Medizin- und Bioethik und Kirche und Staat. Wie ein unbelasteter Umgang mit einer Lehre von den Schöpfungsordnungen aussieht, kann man im skandinavischen Luthertum sehen. Es wäre wünschenswert, wenn das auch zunehmend wieder in der deutschen lutherischen Theologie möglich wäre.

Die folgenden Aufsätze kreisen um die theologische Ethik. Der siebte Aufsatz hat die Erlebnisgesellschaft zum Thema (S. 185–212). Nach Wenz wird die Kirche ihrem Auftrag nicht dadurch gerecht, dass sie als Teil der Erlebnisgesellschaft nach Angeboten sucht, die den Erlebnishunger stillen. Der Christ wird dort, wo er sich auf das Wort Gottes einlässt und die Sakramente empfängt, Erfahrungen des Glaubens machen. Eine grundlegende Erfahrung des Glaubens besteht nach Wenz darin, im Loslassen die Erfahrung zu machen, von Gott gehalten zu werden. Das gilt für alle Stationen des Lebens von der Taufe (dem Loslassen des Kindes durch die Eltern) bis zum Sterben, wo wir uns selber loslassen.

Im achten Aufsatz beleuchtet Wenz die Abtreibungsfrage von der Zweireiche-Lehre her (S. 213–236). Gegen eine heute gängige protestantische Ethik, die lediglich das Gewissen des einzelnen schärfen will, hält der Autor mit den Reformatoren am Gedanken des Naturrechts mit dem allgemeinen Schutz des Lebens fest. Wenz macht deutlich, dass die Kirche bislang immer an der Geltung des fünften Gebots (auch in der Frage der Abtreibung) festgehalten hat und es ein Novum ist, nun dem Individuum die Entscheidung über Leben und Tod des Kindes zu überlassen. Gegen einen „Selbstverfügungs-Utilitarismus“ (S. 228), wo das „Prinzip der Unantastbarkeit des Lebens durch die Lebensqualität als Maßstab abgelöst wird“ (S. 230) ruft Wenz die Kirche zu einem klaren Votum auf, in dem sie am biblischen „Prinzip der Unantastbarkeit menschlichen Lebens und den Vorgaben des Grundgesetzes zum Lebensschutz anknüpfen“ (ebd.) kann. Wenz erinnert daran, dass gerade auch die Ärzteschaft ein klares ethisches Votum braucht.

Der neunte Aufsatz „Auch Mütter haben eine Würde“ ist ein Plädoyer für die Aufwertung der Mutterrolle in unserer Gesellschaft (S. 237–268). Der allgemeine Trend in Deutschland geht – auch in der Kirche – dahin, diejenigen Frauen, die in der Familie als Mütter zu Hause sind und keiner Berufstätigkeit nachgehen, als „out“ und rückständig anzusehen. Ergänzend zu den Beobachtungen von Wenz ist für das Land Norwegen, in dem der Rezensent lebt, festzustellen, dass die Entwicklung in die angedeutete Richtung noch weiter fortgeschritten ist. Die Berufstätigkeit beider Elternteile in der Familie wird als der Normalfall gesehen – und ist aus ökonomischen Gründen auch fast nicht zu vermeiden. Wenz stellt in

kurzen Zügen Familie und Mutterwürde im AT, im NT und in der lutherischen Tradition dar, bevor er nach „Familie und Mutterwürde in Kirche und Gesellschaft heute“ fragt. Wenz legt besonderen Wert auf den gemeinsamen Erziehungsauftrag der Eltern für die Gesellschaft und die Kirche, wobei die Familie der Ort der Einübung von Glauben sein soll. In vielem möchte man Wenz Recht geben. Allerdings setzt er hier ein Bild der Familie voraus (die „Normalfamilie“ mit Vater, Mutter und Kindern), das leider mehr und mehr der Vergangenheit angehört.

Der zehnte Aufsatz mit dem Titel „Vertauschungen“ befasst sich mit der Frage der Homosexualität (S. 269–310). Ausgangspunkt ist die Tatsache, dass in der Kirche zunehmend die Segnung gleichgeschlechtlicher Paare beschlossen wird. Bei der Auseinandersetzung um die Homosexualität handelt es sich nicht um eine Randfrage, sondern um eine Frage, die letztlich „die Einheit der Kirche und das Heil der Menschen betrifft.“ (S. 271) Wesentlich geht es hier auch um die Frage nach der Maßstäblichkeit der Heiligen Schrift. Ausgangspunkt des Aufsatzes ist der zentrale Bibeltext Römer 1,18–32. Es folgt eine gründliche Exegese des Bibelabschnittes, eingebettet in den gesamtbiblischen Kontext. Die praktizierte Homosexualität wird von Paulus als Vertauschung des geistlichen mit dem fleischlichen Leben bezeichnet. Wenz geht in seinem Aufsatz ausführlich auf die verschiedenen Argumente ein, die Homosexualität positiv bewerten. Insgesamt zeigt Wenz, warum in der Bibel durchgehend die Homosexualität verworfen und als Folge des Abfalls von Gott verstanden wird. Insgesamt bietet dieser Artikel eine gründliche biblisch-theologische Darstellung zu diesem Thema und hilfreiche Argumente zur Auseinandersetzung.

Der letzte Aufsatz hat den Antinomismus zum Thema (S. 311–356). Kennzeichen des Antinomismus ist die Ablehnung des Gesetzes für die Rechtfertigung und im Leben der Christen. Allein durch das Evangelium soll die Erkenntnis der Sünde und die Buße geschehen, und auch für das Leben der Christen gilt den Antinomisten das Gesetz als abgetan. Nach einer kurzen Übersicht über Gesetzlosigkeit im Urteil des NT (S. 311–313) stellt Wenz die Auseinandersetzung mit dem Antinomismus in der Reformationszeit dar (S. 313–335). Hier beschreibt der Autor die lutherische Position gegen den Antinomismus. Wenz sagt zwar nichts Neues, stellt aber zutreffend die lutherische Anschauung von der Aufgabe des Gesetzes dar. Dem noch nicht Gläubigen dient das Gesetz zur Erkenntnis der Sünde, ebenso wie dem Gläubigen, insofern er auch als Christ noch im Fleisch lebt. Ohne das Gesetz würde das Evangelium überfrachtet und seine Eindeutigkeit als Trostwort verlieren (S. 333). Im heutigen Protestantismus sieht Wenz weitgehend eine Renaissance des Antinomismus und damit den Verlust einer Ethik, die sich an den Geboten Gottes orientiert. Als Beleg und Beispiel für den gegenwärtigen Antinomismus behandelt der Autor das Buch von Volker Stolle „Luther und Paulus“, das er abschließend kritisch bespricht (S. 337–356). Wenz sieht in dem Buch Stolles viele Parallelen zum Antinomismus Agricolas. Wie eingangs erwähnt wünsche ich dem Aufsatzband eine große Leserschaft. Auch

wenn man nicht in allem einer Meinung mit dem Autor sein muss, fordern doch alle Aufsätze zu einer kritischen Auseinandersetzung heraus und bieten zu den genannten Themen einen guten Einstieg und Überblick.

Ralph Meier

Carl E. Braaten, Robert Jensen (Hg.): *Mary, Mother of God*, Grand Rapids: Eerdmans, 2004, Pb., 123 S., US \$ 16,- £ 10,-

Der Aufsatzband stellt sieben Referate zusammen, die auf einer theologischen Konferenz im Juni 2002 am St. Olaf College in Northfield (Minnesota, USA) gehalten wurden. Die beiden lutherischen Herausgeber steuern außer einem Vorwort und einem weiteren knappen Beitrag nichts zu dem Themenband bei. Jaroslav Pelikan von Yale beschäftigt sich in einem profunden Aufsatz mit der altkirchlichen Mariologie aufgrund der ostkirchlichen Liturgiesprache. Der protestantische Forscher Beverly Roberts Gaventa von Princeton untersucht das Verständnis von Maria als Mutter der Gläubigen. Nach ihm beleuchtet der Katholik Lawrence S. Cunningham von Notre Dame Gal 4,4. Der Lutheraner David S. Yeago von Columbia empfiehlt, protestantischerseits Marienfeste zu feiern und das Magnificat zu rezitieren, um die Gegenwart Marias im Geheimnis der Kirche praktisch werden zu lassen. Als Orthodoxer referiert Kyriaki Karidoyanes FitzGerald über die „Theotokos“ als Vorbild der Heiligkeit. Schließlich erläutert der Baptist Timothy George die „Blessed Virgin Mary“ in evangelischer (und evangelikaler) Sicht. Der nicht überarbeitete Vortragsstil des Buches führt dazu, dass sich – besonders in den evangelischen Beiträgen – Wiederholungen nicht vermeiden lassen.

Inhaltlich hinterlässt die Lektüre des Buches den Eindruck, den man bei manchen Vortragsbänden dieser Art hat: Während sich die orthodoxen und katholischen Beitragenden kaum bis gar nicht bemühen, ihre eigene Position kritisch zu sehen und mit den Evangelischen ins Gespräch zu kommen, vielmehr ihre Ausführungen im Rahmen des Glaubens ihrer Kirche vortragen, bauen die evangelischen Gesprächspartner, zum Teil bis zur Selbstverleugnung, kreative goldene Brücken zu römisch-katholischen und ostkirchlichen Ansichten. Dass auf diese Weise keine Konvergenz sichtbar wird, ja vielleicht noch nicht einmal beabsichtigt ist, liegt in der Natur der Sache, da es schon in der Verhältnisbestimmung von Schrift und Tradition bei den Beteiligten keine Einheit gibt. Das Ziel der Veröffentlichung der Vorträge besteht darin, „to celebrate Mary’s singular dignity within the mystery of salvation, learning from her example what it means to magnify the Lord in total obedience and trust“ (S. VIII).

Das doxologische Vorbild Marias, das man nach CA 21 durchaus als rechte evangelische Heiligenverehrung verstehen kann, steht gewiss nach wie vor dem

zweiten Vatikanum nicht im Zentrum katholischer (und auch nicht ostkirchlicher) Mariologie. Auch wenn sich die Protestanten nach einigen historischen Erklärungen bereit erklären würden, Maria zukünftig durchgängig als „Gottesmutter“ zu apostrophieren, wäre damit doch die kritische Mitte römisch-katholischer Marienfrömmigkeit, die die entsprechenden problematischen Mariendogmen ja erst *hervorgebracht* hat und daher nicht von diesen zu trennen ist, auch bei stärksten Konvergenzanstrengungen nicht erreicht.

Unauflösbare Divergenzen bezeugen die drei Bände „Dokumente wachsender Übereinstimmung“ (z. B. Bd. 1, Frankfurt a. M. / Paderborn 1983, S. 187 Ergänzung [vgl. das Register]) in größerer Klarheit als es der vorliegende Band tut. Das Studium dieser Bände kann der Rezensent mehr empfehlen als die vorliegende Sammlung; grundlegend sind auch die von Walter Delius ausgewählten Texte zur Marienverehrung in der Alten Kirche und im Mittelalter (KIT 178 u. 184) sowie der Quellenband „Mariologie“ in der Reihe Texte zur Theologie / Dogmatik, Band 6, herausgegeben von Franz Courth.

Jochen Eber

Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsenstexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Bd. 3: 1990–2001, hg. von Harding Meyer, Damaskinos Papandreou, Hans Jörg Urban, Lukas Vischer, Frankfurt/M.: Lembeck; Paderborn: Bonifatius, 2003, Ln., 840 S., € 56,–

Die große Zahl der Gespräche auf Weltebene zwischen Kommissionen verschiedener Kirchen wird seit 1983 in der Reihe „Dokumente wachsender Übereinstimmung“ (DwÜ) dokumentiert. Der erste Band beginnt 1931, enthält aber vorwiegend Dokumente aus den siebziger Jahren und vom Anfang der achtziger Jahre, unter anderem das bekannte Lima-Dokument (1982). Im ersten Band wurden weitere Gespräche bis 1990 veröffentlicht. Die neuste Sammlung enthält 51 Dokumente sowie mehrere Anhänge, die Konvergenz und Konsens dokumentieren. In den ersten Teil (A) wurden Gesprächsergebnisse aufgenommen, die Mitgliedskirchen des ÖRK oder weltweite christliche Gemeinschaften, die zumindest überwiegend dem ÖRK angehören, geführt haben. Teil B enthält Dokumente zum kirchlichen Gespräch mit der römisch-katholischen Kirche (RK). Teil C enthält einen Bericht der Gemeinsamen Arbeitsgruppe zwischen RK und ÖRK. Neu hinzugekommen ist im dritten Band eine vierte Abteilung (D), in die wichtige Erklärungen von Kirchengemeinschaft (S. 723) aufgenommen wurden. Es handelt sich hierbei nicht um „Dokumente wachsender Übereinstimmung“, sondern um die Ergebnisse *erzielter Gemeinschaft* zwischen Kirchen auf nationaler oder regionaler Ebene (ebd.).

Der erste Berichtband zeigt, dass sich der Dialog sehr stark auf die römisch-katholische Kirche, die Ostkirchen, Anglikaner und Lutheraner konzentrierte. Der Schwerpunkt bei diesen konfessionellen Gruppen ist schon aufgrund ihrer Größe verständlich. Zudem besteht in diesen Kreisen eine lang gepflegte Gesprächskultur. In den letzten 15 Jahren wurden darüber hinaus vermehrt auch Gespräche mit evangelischen Freikirchen bzw. denominations geführt. Nicht nur die Disciples of Christ, in deren Theologie die kirchliche Einheit eine grundlegende Rolle spielt, sondern auch Methodisten, Pfingstler und Charismatiker beteiligten sich an den interkonfessionellen Gesprächen. Neu hinzugekommen sind in diesem Band und im ökumenischen Dialog die Siebenten-Tags-Adventisten.

Es wäre abwegig, auf alle Themen der voluminösen Sammlung einzugehen. Ein Sachregister lässt den, der zu einem bestimmten Thema neuere Aussagen sucht, schnell fündig werden (S. 835–840). Bedeutend ist der Dialog zwischen dem Lutherischen Weltbund, dem Reformierten Weltbund und der Kirche der Siebenten-Tags-Adventisten (S. 77–95.139–150). Er kommt zum Ergebnis, dass die Adventisten „nicht als Sekte, sondern als Freikirche und weltweite christliche Gemeinschaft“ anzusehen sind (S. 94). Die Schriften von Ellen G. White, die bei den Adventisten „hohes Ansehen“ genießen (S. 86), werden zwar nicht der Schrift gleichgestellt (S. 143 [vgl. S. 95]), die Beziehung zwischen beiden muss aber weiter geklärt werden (S. 149, Nr. 44). Missverständnisse der adventistischen Lehre werden ausdrücklich klargestellt (S. 142f).

Das Gespräch zwischen dem Weltrat Methodistischer Kirchen und RK (S. 442–554) ist schon vor über 25 Jahren begonnen worden (S. 442 [vgl. S. 505]). Entsprechend umfangreich und detailliert sind die Feststellungen zum Verständnis der Apostolischen Tradition, zu Offenbarung und Glauben sowie zur Lehrautorität ausgefallen. Interessant sind die Dialoge zwischen dem Reformierten Weltbund und den Pfingstlern sowie Katholiken und Pfingstlern (S. 183–210.602–638). Während die Reformierten mit den Pfingstlern sehr allgemein über Wort und Geist, Kirche und Welt sprachen, wendet sich der schon fortgeschrittene Dialog zwischen den Pfingstlern und der RK dem heißen Eisen „Evangelisation, Proselytismus und gemeinsames Zeugnis“ zu. Da gerade in Lateinamerika zahlreiche Katholiken zu den Pfingstlern abgewandert sind, ist das Thema seit 30 Jahren virulent (S. 618). Eine friedliche Koexistenz wird nicht auf die Schnelle erreichbar sein, weil nicht alle Pfingstgruppierungen die ökumenischen Bemühungen mittragen (S. 623f).

Im vierten Teil (D) wird als erste „Erklärung von Kirchengemeinschaft“ die Leuenberger Konkordie von 1973 abgedruckt. Bekannt ist auch die Meissener Gemeinsame Feststellung zwischen Anglikanern und deutschen Kirchen von 1988. Unter den weiteren Erklärungen fällt besonders die Gemeinsame Erklärung zur Kirchengemeinschaft zwischen den Methodistischen Kirchen Europas und der Leuenberger Kirchengemeinschaft von 1997 auf (S. 778–783).

Die „Dokumente wachsender Übereinstimmung“ machen klar, dass man in Zukunft auch die Lehre der Freikirchen nicht vollständig wahrnimmt, wenn man nur ihre Kirchen-, Gemeindeordnungen und – falls vorhanden – Bekenntnisse rezipiert. Auch die im Dialog entstandenen neueren Erklärungen müssen als gültige Lehre ernstgenommen werden. Dass das Gespräch weitergeht, zeigt der Dialog zwischen der Europäischen Baptistischen Föderation und der Leuenberger Kirchengemeinschaft über Lehre und Praxis der Taufe, dessen Ergebnisse in diesem Jahr veröffentlicht werden sollen (hg. von Wilhelm Hüfmeier und Tony Peck, Frankfurt/M.: Lembeck, 2005). Bei diesem heißen Eisen darf man die Resultate mit Spannung erwarten.

Jochen Eber

Historische Theologie

1. Allgemeines

Freikirchenhandbuch: Informationen – Anschriften – Texte – Berichte (Ausgabe 2004), hg. von der Vereinigung Evangelischer Freikirchen, Wuppertal: R. Brockhaus, 2004, Hardcover, 272 S., € 24,–

Verlässliche Informationen über die Freikirchen in Deutschland vermittelt dieses kleine Handbuch, das nach einer Erstauflage im Jahr 2000 nun in einer erweiterten Form vorliegt. Auf 250 Seiten findet man eine Fülle von sachdienlichen Hinweisen und Adressen über die und von den in der Vereinigung Evangelischer Freikirchen (VEF) zusammengeschlossenen Kirchen und Gemeindeverbänden. Besonders wichtig sind die im fünften Kapitel zusammengetragenen Adressen von Werken und Einrichtungen, Tagungshäusern, Missionswerken und Bildungseinrichtungen der Freikirchen. Über die Arbeit der VEF und ihre Verlautbarungen der letzten Jahre informiert ein ausführlicher sechster Teil, wo auch wichtige Dokumente einzelner Freikirchen abgedruckt sind (so z. B. zur Vokation von Religionslehrern). Auch Hinweise auf entsprechende aktuelle Web-Adressen und Publikationsreihen fehlen nicht. Wer einen Überblick über die weitgespannten Aktivitäten der deutschen Freikirchen und damit über ihre Lebendigkeit und Vielfalt erhalten will, ist mit diesem Handbuch gut bedient.

Die VEF ist ein Forum von zwölf Freikirchen, von denen allerdings vier nur Gastmitglieder sind. Sie repräsentieren etwa 280.000 Gemeindeglieder in 3.500 Einzelgemeinden. Damit wird deutlich, dass längst nicht alle Freikirchen in diesem Gremium vertreten sind und deshalb der Titel „Freikirchenhandbuch“ etwas hochgegriffen ist, da nur Arbeiten von VEF-Freikirchen berücksichtigt werden. Die tatsächliche Zahl von freikirchlichen Christen dürfte in Wirklichkeit etwa doppelt so hoch liegen. Größere freikirchliche Gruppen wie die russlanddeutschen Aussiedlergemeinden und die große Anzahl der „unabhängigen freikirchlichen Gemeinden“ werden im Handbuch nicht berücksichtigt, obwohl sie zahlenmäßig viele VEF-Freikirchen weit überflügeln. Deshalb ist es begrüßenswert, dass zumindest ein kleiner Beitrag von Heinrich Christian Rust (S. 177–186) sich mit diesen Freikirchen beschäftigt, auf einen Dialog mit ihnen drängt und die ‚klassischen‘ Freikirchen vor Überheblichkeit ihnen gegenüber warnt.

Außerdem fehlen weiterführende Hinweise auf die vielen evangelikalen Werke, die zwar nominell nicht mit den VEF-Freikirchen verbunden sind, weil sie eher überkonfessionell arbeiten, aber in ihrem ekklesiologischen Verständnis sehr wohl freikirchlich orientiert sind. Die auch im Handbuch mehrmals betonte und dokumentierte ökumenische Offenheit und Zielrichtung der VEF und ihrer

(aller?) Mitgliedskirchen wird von einigen dieser Gruppierungen nicht nachvollzogen und offenbart dadurch beispielhaft die vorhandenen Unterschiede und Spannungen innerhalb der freikirchlichen Landschaft. Hätte man diese Gruppen mit ihrer erheblichen Bedeutung in Mission, Diakonie und theologischer Ausbildung in irgendeiner Weise als freikirchliche ‚Kraft‘ berücksichtigt, würde sich zeigen, dass der freikirchliche Einfluss im deutschen Protestantismus viel größer ist, als landläufig gedacht und im Handbuch beschrieben.

Summa: Ein hilfreiches Nachschlagewerk und ein interessanter Rechenschaftsbericht über die Arbeit der Vereinigung Evangelischer Freikirchen.

Stephan Holthaus

Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur, hg. von Jean-Marie Mayeur, Charles und Luce Pietri, André Vauchez und Marc Venard, deutsche Ausgabe hg. von Norbert Brox, Odilo Engels, Georg Kretschmar, Kurt Meier und Heribert Smolinsky, Bd. 14: *Gesamtregister der Bände 1 bis 13*, Freiburg: Herder, 2004 (zuerst Paris: Desclée, 2002), Ln., 659 S., € 155,-

Einem Registerband eine Rezension zu widmen erscheint eher ungewöhnlich, gibt aber in diesem Falle die willkommene Gelegenheit, Autoren, Herausgebern und nicht zuletzt dem Verlag Herder zum Abschluss dieses ambitionierten Großunternehmens zu gratulieren. Das von der Fachkritik weithin positiv aufgenommene Gemeinschaftswerk ist in der kurzen Zeitspanne von dreizehn Jahren erschienen, schon das ist eine respektable Leistung. JETH hat von Anfang an (1991 erschien als erster der deutschen Ausgabe der sechste Band der französischen Originalausgabe, der dem Spätmittelalter gewidmet ist) die Reihe mit ausführlichen Besprechungen begleitet. Der entscheidende Vorteil des mit dem Registerband rund 14.000 Seiten umfassenden Werkes ist seine weite Perspektive. Es umfasst das „Gesamtspektrum der christlichen Kirchen aller Art, ihre Sachprobleme und -perspektiven, ihre regionalen Entwicklungen und – für die deutsche Kirchengeschichtsschreibung keineswegs selbstverständlich – ihre Frömmigkeitsgeschichte sowie gemäß guter französischer Tradition Aspekte der Mentalitätsgeschichte“ (S. VII). Damit ist der vielfach noch immer vorherrschende Eurozentrismus aufgehoben und der Blick auf die weltweite Ausbreitung des Christentums möglich. Wer das Werk in Verbindung mit den noch immer nicht abgeschlossenen deutschen Projekten „Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen“ (1978ff, 29 von 36 Einzelbänden erschienen) und „Die Kirche in ihrer Geschichte“ (1961ff [!], 29 von 36 Lieferungen erschienen) benutzt, wird auf nahezu alle Fragen eine Antwort finden. Die dennoch zu konstatierenden Lücken etwa zum Bereich Pietismus und Freikirchen sind in den jeweiligen Besprechungen in JETH erwähnt worden.

Dass dabei bisweilen die Akzente unterschiedlich gesetzt worden sind, Bewertungen nicht immer allgemeine Zustimmung finden und Literaturwünsche offen bleiben, dürfte niemanden überraschen und wäre auch eine vermessene Erwartung. Hervorzuheben ist, dass es sich bei allen Bänden nicht um eine einfache Übersetzung aus dem Französischen handelt, sondern um wirkliche Bearbeitungen mit Berücksichtigung der Ergebnisse und der Literatur der deutschen Forschung. In sympathischer Offenheit haben die deutschen Herausgeber konstatiert, das sei in unterschiedlicher Weise gelungen. „Die Kraftanstrengung erwies sich als beträchtlich und aufwendig, manche Probleme etwa der Übersetzung oder das Füllen von Lücken waren schwierig zu meistern“ (ebd.).

Bedauerlich bleibt, wie in der Rezension zu Band 1 schon angemerkt (JETH 18, 2004, S. 311), dass eine generelle Einführung in Gegenstand, Charakter und Ziel der Kirchengeschichte fehlt. Auch Überlegungen zu den speziellen Gegenständen dieser Wissenschaft einschließlich der Fragen nach dem Wirken Gottes in der Geschichte und nach dessen Erkennbarkeit, nach dem Verhältnis von Wissenschaft und Glaube sowie dem von Heilsgeschichte und Geschichte wären hilfreich gewesen, um die theoretische Grundlegung des Werkes offenzulegen. Natürlich geht die Kirchengeschichte weiter und kann nie abschließend beurteilt werden, aber ein auswertender Rückblick hätte durchaus gewagt werden können.

Die Benutzung der Bände, die kaum jemand ganz durchlesen wird (wahrscheinlich haben dies nicht einmal die Rezensenten getan), muss gelernt werden, da sich die Fülle der Entwicklungen bei teils chronologischer, teils systematischer Anlage nur schwer gliedern ließ. Die überaus detaillierten Gliederungen der einzelnen Bände helfen dabei weiter, sie sind ohne die Unterkapitel im Registerband wiederholt (S. 1–29). Mit den jetzt vorliegenden ausführlichen Registern zu Personen (S. 177–460), Sachen (S. 461–579) und Orten (S. 580–659) ist die Benutzung erheblich erleichtert. Begrüßenswert ist, dass Hauptfundstellen durch Kursivdruck hervorgehoben sind. Stichproben haben, wie nicht anders zu erwarten, die Zuverlässigkeit der Angaben bestätigt.

Neben diesem Kernteil des Registerbandes finden sich eine Auflistung der Mitwirkenden (S. 31–53), bibliographische Hilfsmittel (S. 55–96) und Fachglossare (S. 97–115). Letztere bieten ein Ordensverzeichnis, die Papstliste, ein Konzilienverzeichnis und eine Liste erläuterter byzantinischer Fachbegriffe. Die Aufnahme der bibliographischen Hilfsmittel ist eigentlich verzichtbar, denn die Abkürzungen der biblischen Bücher (S. 57f) dürften bekannt sein und der Sinn der Auflistung einschlägiger „Quellenwerke, Zeitschriften, Lexika und Handbücher in Auswahl“ (S. 67–96) wird nicht erklärt. Die Auflistung wichtiger antiker und mittelalterlicher Autoren und ihrer Werke (S. 58–66) dient vermutlich dem Zweck, die in den Anmerkungen der Textbände benutzten Abkürzungen der Quellen aufzulösen. Das hätte allerdings erläutert und überdies einheitlich durchgehalten werden müssen (im Register S. 66 wird Theophilus von Antiochiens *Ad Autolycum* mit „Autol.“ abgekürzt, in Band 1, S. 876 Anm. 96 jedoch mit

„Aut.“). Schließlich gibt es noch ein Register zur graphischen Gestaltung (S. 117–174), bei dem die Auflistung der Karten, Graphiken und Tabellen besonders hilfreich ist. Selbst die Abbildungen werden, aufgeteilt nach farbig und schwarz-weiß, registriert, und zwar geordnet nach Sach- und Ortsbegriffen sowie nach Personen. Diese Verzeichnisse sind förderlich, wenn man etwa für den akademischen Unterricht nach Anschauungsmaterial sucht. Sie ändern jedoch nichts daran, dass die fehlende Einbindung der Abbildungen in die Textbände ein genereller Schönheitsfehler des Werkes ist.

Kurzum, das ausführliche Gesamtregister ist ein willkommenes Hilfsmittel zu einem der größten Unternehmen der gegenwärtigen Kirchengeschichtsschreibung. Nun muss es sich nur noch bei den Benutzern durchsetzen, was außerhalb der Universitäts- und Seminarbibliotheken aufgrund des Preises schwierig sein dürfte. Man darf gespannt sein, wann der Verlag Herder in bewährter Weise mit einer Studienausgabe auf den Markt kommen wird.

Lutz E. v. Padberg

Gottfried Schramm: *Fünf Wegscheiden der Weltgeschichte. Ein Vergleich*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, geb., 391 S., € 36,90

Dieses überaus anregungsreiche Buch, dessen Vorstellung in JETH überraschen mag, ist ein gewagtes Unternehmen, und das gleich in mehrfacher Hinsicht. Vollkommen entgegen dem Trend, sich eingehend mit abgegrenzten Spezialproblemen zu beschäftigen, nimmt es dreitausend Jahre in den Blick und diskutiert Fragen weltgeschichtlicher Orientierung. Analysiert und verglichen werden in ihrem Ansatz und ihrer Auswirkung die folgenden fünf Wegscheiden: „Im 13. Jahrhundert v. Chr.: Abwanderer aus Ägypten und der Monotheismus“ (S. 50–82), „Um 30–50 n. Chr.: Galiläa, Antiochien und das Christentum“ (S. 83–166), „1510–1530: Ein Riss durch Mitteleuropa und der Protestantismus“ (S. 167–221), „Um 1760–1780: Engländer in Nordamerika und die repräsentative Demokratie“ (S. 222–275) und „Um 1860–1880: Die russische Intelligentsia und der revolutionäre Sozialismus“ (S. 276–371). Der Autor ist emeritierter Professor für Neuere und Osteuropäische Geschichte in Freiburg und erhebt nicht den Anspruch, zu den genannten Komplexen neue Forschungen im Detail vorzulegen, sondern sie eben, und das ist das Besondere, vergleichend zusammenzusehen. Er macht auch deutlich, von welchem persönlichen Standpunkt aus er auf diese fünf Umbrüche schaut: „Als evangelischer Christ weiß ich mich in einer langen Bahn, deren Weichen durch Mose, Jesus und Luther gestellt wurden. Die ersten drei Durchbrüche... haben also auch mein religiöses und historisches Bewusstsein geprägt“ (S. 48). Auch formal ist das Buch überraschend, denn es beginnt mit

dem Ergebnis, indem es zehn Gemeinsamkeiten der fünf Wegscheiden herausstellt.

Stets sei es (erstens) bei den Umbrüchen nicht um einen Umsturz des Bestehenden, sondern dessen Erneuerung gegangen, also eine Reform, die die „Mutterkultur“ auf ihr eigentliches Wesen zurückführen und so das in ihr Angelegte vervollkommen wollte. Diese Entstehung von Tochterkulturen sei (zweitens) in einer relativ kurzen Zeitspanne geschehen, was schon deshalb erstaunlich sei, weil der Wandel sich im Bereich von Grundüberzeugungen vollzog, die eigentlich eher stabil seien. Keinem dieser Umbrüche sei es (drittens) gelungen, sich an die Stelle der Lebensordnungen zu setzen, die erneuert werden sollten, wodurch sich eine geschichtswirksame Auffächerung ergeben habe. Überdies war (viertens) keiner der Aufbrüche „Ausdruck des partikularen Interesses, das einem bestimmten sozialen oder kulturellen Segment der Gesellschaft am Herzen lag. Vielmehr ging es jedes Mal um eine Botschaft für alle: um ein schichtenübergreifendes Ziel“ (S. 17). Auch wenn die neuen Lebensordnungen (fünftens) aus einem enger umgrenzten Raum und seiner Kultur hervorgingen, trugen sie von Anfang an den Drang in sich, darüber hinauszugreifen und sich schnell zu missionarischen Bewegungen zu entwickeln. Das ist umso beachtlicher, als sich (sechstens) der Wandel in Randzonen von geringerer Kulturdichte bildete, er also nicht Ausdruck eines allgemeinen Kulturvorsprungs war. Die Durchbrüche spiegeln (siebtens) „die Gesundheit und Vielfalt der Kultur wider, aus der sie hervorgegangen sind. Nicht aus einer maroden, überlebten Welt führten die Aufbrüche heraus, sondern aus festgegründeten, ehrwürdigen, von der Mehrheit bejahten und getragenen Lebensordnungen“ (S. 24). Träger des Neuen seien (achtens) stets herausragende Gestalten gewesen, die die Fähigkeit hatten, die fest verankerten Ordnungen des religiösen und gesellschaftlichen Lebens durch ein neues Bewusstsein aus den Angeln zu heben. Das alles lief (neuntens) in Freiwilligkeitsgemeinschaften „in einem freien Nebeneinander von autonomen Zellen“ (S. 28) ab, zumal deren Protagonisten selbst keine politische Macht besaßen. Dass beispielsweise „der römische Staat schließlich eine Religion adoptierte, die er so lange verfolgt hatte, ohne dass die Verfolgten sich wehrten, bleibt eines der denkwürdigsten Kapitel der Geschichte“ (S. 28). Als zehnte Gemeinsamkeit arbeitet Schramm schließlich die frühe Entstehung normativer Texte heraus. „Früh wurde durch verbindliche Texte abgesteckt, in welchen Bahnen und mit welchen Leitideen die neue Überzeugungsgemeinschaft sich entfalten würde. Ja, sie beförderten, dass die Bewegungen sich immer von neuem auf ihre Anfänge zurückbesannen“ (S. 30). Dieser Rückgriff auf normative Texte führte einerseits zu der Überzeugung im Besitz der Wahrheit zu sein und andererseits zu einem missionarischen Drang. „Aus der entschiedenen Absage an einen Relativismus im Grundsätzlichen sind große Leistungen der vorderorientalischen und abendländischen Geschichte hervorgegangen. Denn scharf gestellte Fragen nach der Wahrheit vermochten nun einmal mehr weltgeschichtliche Produktivität zu entfalten

als jeder Skeptizismus oder Relativismus, der sich der Wahrheitsfrage entzieht“ (S. 35). Daraus ergibt sich für Schramm das Fazit: „Wenn wir es besser und dauerhafter machen wollen, so sollten wir... durchaus an *nicht verhandelbaren Überzeugungen* festhalten“ (S. 36, kursiv im Original).

Vor diesem Hintergrund gelingen Schramm etwa zur Reformation beachtliche Einsichten. Er stellt heraus, dass es sich um „eine Revolution der Frömmigkeit“ gehandelt habe und dass „die Reformation in einer Rückwärtswendung das anderthalb Jahrtausende alte Christentum erneuern wollte“ (S. 173). Deshalb könne man sie nur so verstehen: „Im rechtfertigenden Glauben an das Evangelium von Jesus Christus entdeckte Luther den Archimedischen Punkt, von dem aus er eine festgefügte Welt aus den Angeln gehoben hat“ (S. 178). Auf dieser Basis sei dann „das reine Wort Gottes“ gepredigt worden, was zu einem deutlichen Anstieg der Gottesdienstbesuche geführt habe (S. 193). Besonders nachdenkenswert sind Schramms Schlussworte zu diesem Teil seines Buches: „Die großen Kräfte... hatten jedes Mal auch ihre gefährliche, ja zerstörerische Seite. Wir sind mittlerweile durch Fundamentalismus und Terrorismus erschreckt und verunsichert worden. Aber wenn wir einer gewalttätigen Extremform von Rechthaberei gegenüberstehen, sollten wir uns ehrlicherwise eingestehen, dass auch wir in langen Traditionen von Rechthaberei stehen. Die Lösung der Weltprobleme steht kaum von einem fortschreitenden Relativismus oder einem blinden Vertrauen in Wissenschaftlichkeit zu erwarten. Doch der sorgsame Umgang mit der großen, aber naturgemäß gefährlichen Gabe fester Überzeugungen bleibt weiterhin eine unserer großen Aufgaben“ (S. 221).

Diese wenigen Hinweise machen schon deutlich, wie anregend die Lektüre von Schramms Buch sein kann. Das gilt auch für seine Analyse des russischen Experiments einer sozialistischen Planungsgesellschaft, die grandios gescheitert sei, weil sie im Unterschied zu den anderen Wegscheidungen nur auf Gewalt und Terror gesetzt habe, ohne die demokratischen Errungenschaften des Westens zu beachten.

Schramms Buch ist zweifelsohne ein großer Wurf, der zum Nachdenken über weltgeschichtliche Entwicklungen herausfordert.

Lutz E. v. Padberg

Michael Eckert, Eilert Herms, Bernd Jochen Hilberath, Eberhard Jüngel (Hg.): *Lexikon der theologischen Werke*, Stuttgart: Kröner, 2003, geb., 851 S., € 58,-

Beim Anblick dieses Lexikons wird das Herz jedes Kirchenhistorikers höher schlagen. Auf 851 Seiten findet sich die geballte Sachkompetenz von mehr als 250 Fachautoren, die in über 1000 Artikeln über die „bekanntesten und wirkungsgeschichtlich bedeutendsten Werke der Theologie vom frühen Christentum

bis zur Gegenwart“ informieren wollen (Klappentext). „Der Schwerpunkt liegt auf der römisch-katholischen und der protestantischen Theologie in Europa von... Augustinus über Luther... bis hin zu Küng und Drewermann. Die Artikel enthalten eine prägnante kurze Charakterisierung von Aufbau und Zentralgedanken des Werks sowie Hinweise zur Wirkungsgeschichte. Das Lexikon möchte... Theologen einen die Konfessionsgrenzen überschreitenden Überblick bieten“ (ebd.). Tatsächlich fehlte bisher eine gleichermaßen zuverlässige, umfangreiche und aktuelle Zusammenstellung in deutscher Sprache. Auch zahlreiche weniger bekannte Werke werden in diesem Lexikon von den Tübinger Herausgebern berücksichtigt.

Natürlich finden sich in entsprechenden Fachmonographien und Werken zur Theologie- und Dogmengeschichte leicht detailliertere Angaben zu Theologie und Wirkung epochemachender theologischer Veröffentlichungen. Wer aber eine zuverlässige rasche Informationsquelle sucht, in der auch Bücher aus der zweiten Reihe berücksichtigt sind, wird freudig zu diesem Lexikon der theologischen Werke greifen. Es „enthält aber nicht nur Einträge zu Schriften einzelner Verfasser, sondern auch eine Reihe von Überblicksartikeln zu bestimmten, meist mittelalterlichen Literaturgattungen wie zum Beispiel Bibelkommentare des Mittelalters, Christliche Hoheliedauslegungen des Mittelalters, Kanonistische Literatur des Mittelalters, Mittelalterliche Bußliteratur oder Summenliteratur. Auch große Quelleneditionen wie der *Patrologiae cursus completus* oder die *Acta sanctorum* und einige Veröffentlichungen aus benachbarten Fächern der Theologie wie Philosophie... und Kunstgeschichte... haben die Tübinger Herausgeber berücksichtigt“ (Michael Becht, <http://www.bsz-bw.de/ifb>).

Trotz des enzyklopädischen Umfangs wird es einem aufmerksamen Leser kaum entgehen, dass die ausgewählte Literatur schwerpunktmäßig europäische Theologen berücksichtigt. Besonders zahlreich unter den besprochenen Werken finden sich katholische Veröffentlichungen aus dem Mittelalter, Schriften der Reformation und Bücher des 20. Jahrhunderts, wobei anzuerkennen ist, dass die Herausgeber sich durchaus auch um eine gebührende Berücksichtigung orthodoxer und außereuropäischer Literatur bemüht haben. Der Pietismus, die Erweckung wie überhaupt die freikirchliche Literatur werden leider nur am Rande berücksichtigt. So sucht man vergeblich Artikel zu Werken von Francke oder Zinzendorf; auch der im evangelikalen Bereich recht wirkungsstarke J. N. Darby findet keine Erwähnung. Überhaupt scheint ein Schwergewicht auf akademisch-theologischen Veröffentlichungen zu liegen, so dass Werke, die gemeindlicher Spiritualität oder der Volksreligiosität entstammen, offensichtlich dahinter zurücktreten. Die Grenzziehung zwischen theologischen und philosophischen Werken ist für den Leser auch nicht immer nachvollziehbar. So werden die Veröffentlichungen von Pascal und Lessing berücksichtigt, die von Leibniz hingegen übergangen. Diese Problematik war auch den Herausgebern offensichtlich bewusst: „Ein Anspruch auf Vollständigkeit wird nicht erhoben; ... in allen Berei-

chen blieben notgedrungen Lücken. Manche Werke finden sich auch im ‚Lexikon philosophischer Werke‘...“ (S. XII). Bei der Auswahl von Werken jüngerer Theologen geben die Herausgeber zwar an, nur Werke zu berücksichtigen, die bis 1980 erschienen sind (S. XIV), in der redaktionellen Praxis haben sie sich allerdings nicht daran gebunden gefühlt (z.B. S. 395). Zu Recht bemängelt Becht in seiner Rezension die offensichtlich subjektive Auswahl unter den Werken zeitgenössischer Theologen. „Schließlich ist zu fragen, ob wirklich allen dargestellten Werken des Lexikons... der Rang zukommt, zu den ‚Klassikern der Theologie‘ gezählt und in einer Reihe mit Autoren wie Augustinus, Thomas von Aquin, Martin Luther oder Karl Barth genannt zu werden. Gehören die erwähnten... Arbeiten von Gegenwartstheologen wie G. Bachl, W. Beinert, P. Hünemann oder M. Seckler wirklich zu jenen Werken, die in der Theologie ‚maßgebende Orientierung‘ bieten?“ (Michael Becht, <http://www.bsz-bw.de/ifb>).

Wie bei einem solchen, von zahlreichen Autoren erarbeiteten Lexikon nicht anders zu erwarten, fallen die einzelnen Artikel sowohl vom Umfang als auch von der Qualität her recht unterschiedlich aus. Einige Artikel bieten einen gelungenen Einblick in Hintergründe, Gedankenführung und Wirkung einer theologischen Veröffentlichung (S. 132.208). In anderen Artikeln vermag der Uneingeweihte der Argumentation des Autors nur schwer zu folgen (S. 133.642). Wieder andere Artikel scheinen sich weitgehend mit der Wiedergabe des Inhaltsverzeichnisses des besprochenen Werkes zu begnügen (S. 78.339). Auch die jeweiligen Literaturangaben sind von unterschiedlicher Qualität, was deren Umfang und Aktualität betrifft. Stets finden sich gute Hinweise zu entsprechenden Standardwerken, aber nicht immer werden auch neuere diesbezügliche Veröffentlichungen genannt (S. 2f.77.89). Manche Autoren haben bei der Zusammenstellung relevanter Sekundärliteratur leider gänzlich auf entsprechende deutschsprachige Angaben verzichtet, obwohl solche durchaus vorhanden wären (S. 553f). Generell sind die Artikel jedoch für jeden, der mit den Grundlagen christlicher Theologie vertraut ist, durchaus verständlich und zur schnellen Orientierung nutzbar.

Der wissenschaftlich interessierte Leser wird sich über die klaren bibliographischen Angaben freuen. Neben den Originaltiteln (griechische Titel in allgemeingebräuchlicher Umschrift) finden sich Angaben über Ort und Jahr der Ersterscheinung, gegebenenfalls zur ersten deutschen Übersetzung und zu gängigen Werkausgaben. Wem die fremdsprachigen Originaltitel einer gesuchten Veröffentlichung nicht bekannt sind, der kommt in diesem Lexikon wahrscheinlich nur nach einigem Suchen oder dem Umweg über das, allerdings umfangreiche, Namensregister (S. 819–851) zum Ziel. Eine sinnvolle Ergänzung dieses Werkes bestünde sicherlich in der Besprechung wirkungsgeschichtlich bedeutender theologischer Zeitschriften und Bibeleditionen.

Trotz kleiner Schönheitsmängel und einem nicht jedem Studentenbudget entsprechenden Preis von 58 Euro (Mitglieder der WBG freuen sich über eine preis-

günstige Lizenzausgabe) ist dieses Werk jedem an der theologischen Vergangenheit Interessierten als Ergänzung zu bekannten theologischen Fachlexika wärmstens zu empfehlen.

Michael Kotsch

Weitere Literatur:

- Roland Fröhlich: *Kleine Geschichte der Kirchen in Daten*, Freiburg: Herder, 2004, Pb., 224 S., € 11,50
- Hubert Jedin, Kenneth Scott Latourette, Jochen Martin: *Atlas zur Kirchengeschichte*, Sonderausgabe, Freiburg: Herder, 2004, geb., 278 S. mit 257 Karten, € 24,90
- Martin Schwarz Lausten: *Abendländische Kirchengeschichte. Grundzüge von den Anfängen bis zur Gegenwart*, Frankfurt/M.: Lang, 2003, geb., 329 S., 5 Abb., € 45,–
- Robert Louis Wilken: *Der Geist des frühen Christentums*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2004, geb., 240 S., € 29,95

2. Alte Kirche

Es liegen keine Rezensionen vor.

Weitere Literatur:

- Jostein Ådna (Hg.): *The Formation of the Early Church*, Wissenschaftliche Untersuchungen zum Neuen Testament, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, Ln., 420 S., € 95,–
- Michael Fiedrowicz: *Christen und Heiden. Quellentexte zu ihrer Auseinandersetzung in der Antike*, Darmstadt: WBG, 2004, geb., € 128,–
- Silke Florysczak: *Die Regula Pastoralis Gregors des Großen. Studien zu Text, kirchenpolitischer Bedeutung und Rezeption in der Karolingerzeit*, Quellen und Texte zu Antike und Christentum 26, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, Broschur, 460 S., € 69,–
- Adalbert Hamman: *Kleine Geschichte der Kirchenväter. Einführung in Leben und Werk*, Freiburg: Herder, 2004, Pb., 208 S., € 11,50
- Hans-Peter Hasenfratz: *Die Antike Welt und das Christentum. Menschen, Mächte, Gottheiten im Römischen Weltreich*, Darmstadt: WBG, 2004, geb., 120 S., € 24,90
- Susanne Hausammann: *Alte Kirche*, Bd. 4: *Zur Geschichte und Theologie vom 5.–9. Jahrhundert. Das Christusbekenntnis in Ost und West. Chalkedon –*

Trullanum II. Germanenmission. Bilderstreit, Neukirchen-Vluyn: Neukirchner, 2004, Pb., 346 S., € 24,90

Christoph Marksches: *Warum hat das Christentum die Antike überlebt? Ein Beitrag zum Gespräch zwischen Kirchengeschichte und Systematischer Theologie*, Forum Theologische Literaturzeitung 12, Leipzig: EVA, 2004, Pb., 120 S., € 14,80

Christiana Reemts: *Origenes. Eine Einführung in Leben und Denken*, Würzburg: Echter, 2004, Br., 168 S., € 14,80

Henrike Maria Zilling: *Tertullian. Untertan Gottes und des Kaisers*, Paderborn: Schöningh, 2004, kt., 356 S., € 34,80

3. Mittelalter

Es liegen keine Rezensionen vor.

Weitere Literatur:

Matthias Lutz-Bachmann, Alexander Fidora: *Juden, Christen und Muslime. Religionsdialoge im Mittelalter*, Darmstadt: WBG, 2004, geb., € 54,–

Hellmut Zschoch: *Die Christenheit im Hoch- und Spätmittelalter*, Zugänge zur Kirchengeschichte 5, UTB 2520, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, Pb., 323 S., € 15,90

4. Reformationszeit

Es liegen keine Rezensionen vor.

Weitere Literatur:

Martin Bucers *Deutsche Schriften*, Bd. 8: *Abendmahlsschriften 1529–1541*, Gütersloh: Gütersloher Verlagshaus, 2004, geb., 496 S., € 128,–

*Fritz Büsser: *Heinrich Bullinger. Leben, Werk und Wirkung*, 2 Bde., Zürich: TVZ, 2004 und 2005, Hardcover, je 350 S., € 30,– pro Band

Johannes Bugenhagen: *Werke*, Band I,1: *Reformatorische Schriften (1518–1524)*, hg. von Wolf-Dieter Hauschildt u. Anneliese Bieber, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, Ln., 900 S., € 89,–

- Heinrich Bullinger: *Schriften*, Gesamtausgabe im Auftrag des Zwinglivereins in Zusammenarbeit mit Hans Ulrich Bächtold, Ruth Jörg, Peter Opitz hg. von Emidio Campi, Detlef Roth und Peter Stotz, 7 Bände, Leipzig: EVA, 2004 (Bd. 1) und 2005, € 36,– pro Band
- Michael Erbe: *Europa im konfessionellen Zeitalter 1500–1660*, Stuttgart: Kohlhammer, 2004, kart., 320 S., € 30,–
- Volker Mantey: *Zwei Schwerter – Zwei Reiche. Martin Luthers Zwei-Reiche-Lehre vor ihrem spätmittelalterlichen Hintergrund*, Spätmittelalter und Reformation, Neue Reihe, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, Ln., 360 S., € 80,–
- Hans Medick, Peer Schmidt (Hg.): *Luther zwischen den Kulturen. Zeitgenossenschaft – Weltwirkung*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, geb., 542 S., 7 Abb., € 64,–
- Olaf Mörke: *Die Reformation. Voraussetzungen und Durchsetzung*, Enzyklopädie deutscher Geschichte 74, München: Oldenbourg, 2005, Br., X+174 S., € 19,80
- Peter Opitz: *Heinrich Bullinger als Theologe. Eine Studie zu den „Dekaden“*, Zürich: TVZ, 2004, Hardcover, 496 S., € 40,–
- Gottfried Seebaß: *Geschichte des Christentums III. Spätmittelalter – Reformation – Konfessionalisierung*, Theologische Wissenschaft 7, Stuttgart: Kohlhammer, 2005, Kart., 320 S., € 22,–

5. Neuzeit

Christoph Rymatzki: *Hallischer Pietismus und Judenmission. Johann Heinrich Callenbergs Institutum Judaicum und dessen Freundeskreis (1728–1736)*, Hallesche Forschungen 11, Tübingen: Verlag der Franckeschen Stiftung Halle im Max Niemeyer Verlag, 2004, kt., XIV+554 S., € 78,–

Mit diesem Buch veröffentlicht Christoph Rymatzki seine Dissertation, die er 2001 vor der Theologischen Fakultät der Martin-Luther-Universität Halle-Wittenberg verteidigt hat. Das Dissertationsprojekt wurde von Prof. Dr. Udo Sträter begleitet, der das Fach Kirchengeschichte in Halle vertritt und nicht zuletzt als geschäftsführender Direktor des Interdisziplinären Zentrums für Pietismusforschung und durch seine Veröffentlichungen ein ausgewiesener Kenner der Materie ist.

Die Arbeit entstand in einer Zeit, in der das Archiv und die Bibliothek der Franckeschen Stiftungen zu einer geregelten Benutzung einluden. Frühere Forschungen über dieses Thema, wie vor allem die einschlägigen Untersuchungen von Paul Gerhard Aring über die Anfänge der Judenmission, hatten immer unter den restriktiven Benutzungsmöglichkeiten gelitten, die in der früheren DDR gal-

ten. Rymatzki konnte dagegen erstmals sowohl den gesamten handschriftlichen wie den gedruckten Quellenbestand über einen längeren Zeitraum sichten und sorgfältig auswerten. Hierzu zählen die in 28 Bänden gesammelte Korrespondenz und Notizen Callenbergs, die er chronologisch geordnet hat, die Reisetagebücher, die von den Institutsmitarbeitern Johann Georg Widmanns und Johann Andreas Manitius verfasst wurden, und die Distributionsunterlagen, die die Orte auflisten, in denen die Reisemitarbeiter tätig waren sowie Auskunft geben über die Spender und Kontakte des Instituts. Hinzu kommt der Handschriftenbestand, der sich außerhalb des direkten Institutsnachlasses in der Handschriftenhauptabteilung des Archivs der Franckeschen Stiftung befindet. Als weitere Bestände konnten vor allem der in der Staatsbibliothek befindliche Franckenachlass ausgewertet werden, der auch 64 an Francke gerichtete Briefe Callenbergs enthält, sowie der Aktenbestand des Landeshauptarchivs Magdeburg, in dem das königliche Institutsprivileg von 1732 verwahrt ist, die Unterlagen zur Auflösung des Institutum Judaicum und die älteren Akten des Magdeburger Konsistoriums mit den gestellten Anträgen auf Judentaufen, die auch Halle betrafen und im Zusammenhang mit der Tätigkeit des Instituts standen. Als die wichtigsten gedruckten Quellen zur Geschichte des Institutum Judaicum erwiesen sich für den Autor die von der Gründung 1728 bis zur Auflösung des Instituts 1791 regelmäßig veröffentlichten Institutsberichte.

Die Arbeit verfolgt eine doppelte Fragestellung, die allerdings eng aufeinander bezogen ist. Zunächst wird nach der Herausbildung des Instituts und seinen zeitgeschichtlichen Bezügen gefragt, sodann nach der Bedeutung des Institutum Judaicum für das christlich-jüdische Verhältnis. Die Darstellung umfasst drei Hauptteile, in denen Rymatzki auf die Entstehung des Instituts (2. Kapitel), die Ausprägung der vier Institutszweige: Verlag, Reisetätigkeit, Proselytenbetreuung, Ausweitung des Freundeskreises (3. Kapitel) und die Aktivitäten des Freundeskreises (4. Kapitel) eingeht. In einem abschließenden fünften Kapitel fasst er die Ergebnisse noch einmal hinsichtlich seiner doppelten Fragestellung zusammen. Eine als Anhang zugefügte Materialsammlung, die vor allem Inhaltsangaben zu den in der Darstellung behandelten fremdsprachigen Publikationen des Institutum Judaicum umfasst, aber auch Inhaltsangaben deutschsprachiger Schriften, die in der bisherigen Forschung bislang unberücksichtigt geblieben waren, sowie eine Übersicht des Freundeskreises helfen zum Nachvollzug der Argumentation des Autors. Rymatzki kann insgesamt vier wesentliche zeitgeschichtliche Bezüge nachweisen, die für die Gründung und Arbeit des Instituts maßgebend waren: Erstens war der Kontext des Halleschen Pietismus von entscheidender Bedeutung. August Hermann Francke (1663–1727) förderte einzelne Studenten wie eben Johann Heinrich Callenberg (1694–1760) und Johann Loder (1687–1775) für Sprachstudien und Missionsbestrebungen. Da die Missionsprojekte auch mit einer publizistischen Tätigkeit verbunden sein konnten, waren damit auch die Wege für eine im Entstehen begriffene Traktatmission vorge-

zeichnet. Durch das der Institutsgründung vorausgegangene Projekt der Indienmission war ein für die Mission offener Freundeskreis entstanden sowie eine Nachrichten- und Spendenstruktur aufgebaut worden, worauf die Judenmission im Zusammenhang mit den Waisenhausanstalten zugreifen konnte.

Ein zweiter, bemerkenswerter Anstoß kam vom preußischen Staat. Callenberg konnte, wie Rymatzki nachweist, mit der Unterstützung einflussreicher preußischer Beamter, die in der Tradition einer relativ judenfreundlichen Politik des Großen Kurfürsten standen, das königliche Institutsprivileg erlangen und damit unter dem Schutz des preußischen Staates unabhängig vom Halleschen Pietismus arbeiten. In diesem Zusammenhang wäre natürlich ein Eingehen auf die hiermit aufgeworfene Frage nach der politischen Bedeutung der Judenmission interessant gewesen. Allerdings hätte eine solche erweiterte Fragestellung eine Beschäftigung mit weiteren Quellen nach sich gezogen und sehr leicht die so vorbildliche Stringenz der Arbeit beeinträchtigt, zumal, wie Rymatzki ausführt, es auch „obrigkeitliche“ Interessen gab, die Judenmission zu blockieren. Zum Kontext der Judenmission wie des gesamten Halleschen Pietismus gehört jedenfalls auch seine Staatsnähe, eine politische Kontroverse und eine sozialpolitische Funktion innerhalb des preußischen Absolutismus.

Der dritte Kontext, den Rymatzki herausarbeitet, ist die pietistische Bewegung in Europa. Theologisch konstatiert Rymatzki das chiliastische Motiv einer Reichs-Gottes-Erwartung, das sich freilich permanent mit der lutherischen Orthodoxie auseinander zu setzen hatte und sich auf Philipp Jakob Speners (1635–1705) Schrift „Behauptung Der Hoffnung künftiger Besserer Zeiten“ von 1693 berief. Eine programmatische Hauptschrift war das Bußtraktat Johann Müllers (1649–1727) „Licht am Abend“ (1715), das unter Anspielung auf Sacharja 14,7 die Herzensbekehrung der Juden erwartete und mit der Wiederherstellung Israels aufgrund der prophetischen Verheißungen rechnete. Mit diesem Traktat begann die Gründung der Traktatmission, die auch weitere Traktate und Publikationen aus dem Freundeskreis vertrieb. An die Visionen des ersten Instituts für Judenmission sowie an seine Methodik konnten die späteren Judenmissionsgesellschaften des 19. Jahrhunderts anknüpfen. Es zeigt sich schon im frühen 18. Jahrhundert die kommunikative Vernetzung pietistischer Gruppen, die bis London, Wien, Russland und Dänemark reichte. Gemeinsam war die Vision einer endzeitlichen Erneuerung der Kirche. Inwieweit Judenbekehrungen eben damit sozialgeschichtlich als Affirmation der eigenen Überzeugung und als Verstehens- und Orientierungshilfe einer sich wandelnden Zeit dienten, wäre anhand dieses Befundes noch zu diskutieren. Die pietistischen Einflüsse aus Sachsen-Gotha-Altenburg und Württemberg (zu Württemberg konnte Rymatzki auf die Untersuchung von Martin Jung „Die Württembergische Kirche und die Juden“, Berlin 1992, zurückgreifen) gaben, so entfaltet die Arbeit, die entscheidenden Impulse zur Herausbildung einzelner Institutszweige. Auf Anregung des württembergischen Prälaten Johann Andreas Hochstetter (1637–1720) kam es im Institutum

Judaicum zu einer ausgebauten Proselytenpflege. Für die Herausbildung des Reisedienstes wurde der Württemberger Johann Georg Widmann (1669–1753) zur zentralen Gestalt, der seine Reisedienste Callenberg anbot und damit die Gründung dieses Institutszweiges anregte.

Als Viertes arbeitet Rymatzki Callenbergs Einfluss auf die Entstehung der einzelnen Institutszweige heraus, die den Prozess der Institutionalisierung der Judenmission und ihre Etablierung in der evangelischen Kirche formten. Ab 1731, so weist der Verfasser nach, gab es auf Callenbergs Betreiben eine Akzentverschiebung, insofern nicht mehr so sehr die Erwartung einer allgemeinen Judenbekehrung propagiert wurde, sondern die Pflicht der Nächstenliebe. Hinsichtlich der Reisetätigkeit kaschierte Callenberg sogar aus Rücksicht auf die kirchliche Tradition den Missionscharakter der Aktivitäten.

Was nun die zweite Fragestellung der Arbeit angeht, die Bedeutung des Institutum Judaicum für das christlich-jüdische Verhältnis, ergibt sich für Rymatzki ein dreifacher Befund: Zunächst kann auf die Einflüsse des Instituts auf verwandte zeitgenössische Aktivitäten verwiesen werden. Das Schwergewicht des Instituts lag eindeutig in der Publikation und Verteilung von Traktaten. Dabei blieb das Institut weit hinter den Erwartungen gelehrter Judaisten zurück, die sich wie Johann Christoph Wagenseil, Matthias Wasmuth und Christian Raue eine intensivere Begegnung mit der jüdischen Gelehrsamkeit erhofft hatten. Wenig Aufmerksamkeit wurde der Proselytenversorgung gewidmet. Anders verhielt es sich mit den Taufanwärtern, die Callenberg an Pfarrer und Gemeinden weitervermittelte. Obwohl der Freundeskreis des Instituts eine allgemeine Judenbekehrung erwartete, kann man Callenbergs Behandlung von Proselyten und Taufbewerbern mit Rymatzki eher als „pragmatisch-unspektakulär“ bezeichnen. Callenberg trennte entschieden die Missionsbemühungen von heilsgeschichtlich überhöhten Erwartungen an das Institut und dessen Proselyten. Außerdem nahm er Abstand von einer ‚Erstlingstheologie‘, wie sie sich zum Beispiel bei Nikolaus Ludwig von Zinzendorf (1700–1760) nachweisen ließe und sich unter anderem in Hallenser Kreisen und auch bei den Berleburger Spiritualisten findet. Callenberg gab sogar die Verknüpfung der Taufe von Juden mit einem pietistischen Bekehrungsanspruch auf. Von ihm und seinem Institut wurde damit nicht an einer Exklusivität der zum evangelischen Glauben übergetretenen Juden festgehalten. Zu einer intensiven Begegnung mit Juden und deren Lebenswelt kam es durch die Institutsarbeit anders als bei der wenige Jahre später einsetzenden Herrnhuter Judenmission nicht.

Was die Erwartung einer allgemeinen Judenbekehrung angeht, erarbeitet Rymatzki ein gewisses Spannungsfeld zwischen dem Institut und seinem Freundeskreis. So stellt er als zweites Ergebnis der Frage nach dem Einfluss des Instituts auf das christlich-jüdische Verhältnis heraus, dass die Unterstützungsbereitschaft der Institutsfreunde eben von der chiliastischen Erwartung der allgemeinen Judenbekehrung maßgeblich abhing. Callenberg setzte dagegen, wie gesagt, einen

deutlichen Akzent auf die Nächstenliebe. Seine Forderung nach einem freundlichen Umgang mit den Juden hatte einigen Einfluss auf die christlich-jüdische Begegnung. Durch das Institut wurde freilich auch die chiliastisch-heilsgeschichtliche Sicht theologisch breitenwirksam und traditionsbildend. Rymatzki sieht darin Ansätze der Überwindung eines volkstümlichen und aus der Orthodoxie stammenden Judenhasses. Ob diese Schlussfolgerung stimmt, wäre zu überprüfen. Denn das Festhalten an einer heilsgeschichtlichen Besonderheit des Judentums hat sich im 19. Jahrhundert in der Regel als Hinderungsgrund für eine Inklusion von Juden in Staat und Gesellschaft erwiesen.

Als dritter Reflex kann der Verfasser schließlich bei dem Freundeskreis eine durch die Institutsarbeit erweckte Öffnung gegenüber dem Judentum feststellen. Christen suchten, so lässt sich an dem Verhalten der von dem Institut beeinflussten Öffentlichkeit ablesen, bewussten Kontakt zu Juden. Hiermit seien Voraussetzungen geschaffen worden, die einen längerfristigen Mentalitätswandel bewirkt haben. Diese Schlussfolgerung Rymatzkis, dass das Institut langfristig eine Öffnung des christlich-jüdischen Verhältnisses veranlasst habe, scheint mir allerdings so nicht belegt. Denn hierzu hätte es doch auch der kritischen Reflexion der Institutsfreunde ihrem eigenen Standpunkt gegenüber bedurft. Von einem wirklich offenen Dialog kann wohl kaum die Rede sein. Vielmehr scheint die Vereinnahmung jüdischer Existenz für die eigene Idee und den eigenen Lebensentwurf ausschlaggebend gewesen zu sein. Das vom Institut entworfene Judenbild ist keineswegs offen, sondern, wie sich aus den Quellen belegen ließe, eine Projektion, die zwar im Kontext eines positiven, fortschrittsinteressierten Weltbildes geschieht, dennoch aber die Juden auf eine bestimmte soziale und religiöse Rolle festlegt.

An dieser Stelle wären nach dieser äußerst profunden Untersuchung, die den kirchengeschichtlichen Hintergrund der Judenmission des Institutum Judaicum erhellt hat, weitere Arbeiten wünschenswert, die auf die sozialen, politischen und kulturellen Bezüge eingingen, nicht zuletzt auch jüdische Quellen bezüglich ihres Christenbildes reflektierten. Dass solche und andere Untersuchungen sinnvoll wären, bestätigt der Autor selbst im letzten Abschnitt seiner Arbeit.

Zum Schluss sei noch vermerkt, dass die Veröffentlichung Rymatzkis gut lesbar ist. Am Ende jedes größeren Abschnittes bietet der Verfasser eine kurze Zusammenfassung. Insgesamt stellt das Buch einen herausragenden Ertrag zur Pietismusforschung dar, insbesondere zur Frühgeschichte der lutherischen Judenmission. Die Erforschung der historischen Bezüge des christlich-jüdischen Verhältnisses wird künftig an ihr nicht vorbeisehen können.

Wolfgang Heinrichs

Karl Heinz Voigt: *Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert)*, Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen III/6, Leipzig: EVA, 2004, Hardcover, 232 S., € 24,-

Eine geschichtliche Darstellung der „klassischen“ Freikirchen des 19. und 20. Jahrhunderts fehlte bisher, weil es kaum Experten auf diesem Gebiet gab, Detailstudien fehlten und die Übersichtlichkeit durch die verschiedenen Spielarten von Freikirchen erschwert war. Deshalb ist es begrüßenswert, dass Karl Heinz Voigt als ausgewiesener Sachkenner sich an dieser ersten Gesamtdarstellung versucht hat. Sie fällt im Gegensatz zu den bisher erschienenen Bänden der Reihe Kirchengeschichte in Einzeldarstellungen aus dem Rahmen, weil Voigt seine eigenen Forschungen in die Darstellung eingearbeitet hat, so dass es sich nicht ausschließlich um eine Überblicksdarstellung handelt. Der Autor zitiert zum Beispiel auch aus unveröffentlichten Quellen. Aber gerade das gehört zum Reiz dieses Buches. Ungewöhnlich ist sicher auch, dass der Autor keineswegs nur beschreibt, sondern seine eigene Sicht der Dinge in die Darstellung mit einfließen lässt und mehrmals den Landeskirchen kritische Wahrheiten ins Stammbuch schreibt. Gewöhnungsbedürftig ist allerdings die Tatsache, dass Voigt auf seine eigene Freikirche, die Evangelisch-methodistische Kirche, weit ausführlicher (und recht unkritisch) eingeht als auf die anderen Freikirchen in Deutschland.

In einem einleitenden Kapitel gibt der Autor einen interessanten Überblick über „Freikirchen-Typen“, orientiert an den unterschiedlichen ekklesiologischen Modellen. Nicht ganz einsichtig wird, wieso das Kirchenmodell der Methodisten als „evangelisch-methodistisch“ besonders herausgestellt und seine Verbindung mit einem „bischöflichen Modell“ nicht erwähnt wird. Die Einteilung der Freikirchen im zweiten Kapitel über „Geschichte und theologische Akzente“ kann wenig überzeugen, da die Unterscheidung zwischen „täuferisch-kongregationalistisch-independentistische(n) Bünde(n)“ und „Weltweite(n) Kirchen“ keinen wirklichen Gegensatz oder Unterschied beschreibt. Ob den Pfingstkirchen die von Voigt konstruierte Verbindung zu den „Irvingianern“ gefallen wird, scheint außerdem fraglich (S. 63). Für den deutschen Kontext ist er auf keinen Fall historisch nachweisbar. Die geschichtliche Darstellung der einzelnen Kirchen wirkt an manchen Stellen recht fragmentarisch, so im Teil über die Pfingstgemeinden. Die Gliederung überzeugt hier wiederum wenig, und die angesprochene Unausgewogenheit der Darstellung wird erneut deutlich. Voigt informiert auf 16 Seiten sachkundig über Geschichte und Theologie der methodistischen Kirchen, hat für alle übrigen Freikirchen jedoch nur je drei Seiten übrig! Damit wird er der tatsächlichen Situation nicht gerecht.

In Kapitel drei „Leben und Wirken der Freikirchen in Deutschland“ werden treffend die Charakteristika der Freikirchen dargestellt, man vermisst allerdings nähere Ausführungen über die Verbindungen zur klassischen Erweckungsbewegung, aus der doch die meisten deutschen Freikirchen entstanden sind. Dagegen

sind das Unterkapitel über „Sonntagsschule und Kindergottesdienst“ sowie die Ausführungen über die Jugendarbeit gut gelungen und bringen neue Erkenntnisse ans Licht. Enttäuschend dagegen, dass im Unterkapitel über die „Lieder“ wieder nur Methodistisches zu lesen ist, so als hätte es neben Ernst Gebhardt in den anderen Freikirchen keine Liederdichter gegeben.

Fraglich erscheint mir im vierten Kapitel, das sich mit den übergemeindlichen Verbindungen der Freikirchen beschäftigt, die Titulierung „ökumenisch“. Im fünften Kapitel ist zwar wenig über das eigentliche Thema „Freikirchen in der Weimarer Republik“ zu lesen, dafür enthält es sehr interessante Informationen über die Vorläufer und Anfänge der „Vereinigung evangelischer Freikirchen“. Das recht knappe sechste Kapitel über „Freikirchen im NS-Staat“ fasst präzise den derzeitigen Stand der Forschung zusammen. Die letzten vier Kapitel, die sich mit den Freikirchen seit 1945 beschäftigen, profitieren von der profunden Sachkenntnis des Autors als Augenzeuge und Vorsitzendem vieler freikirchlicher Gremien seit den 60er Jahren. Die Ausführungen über „Freikirchen und die deutschen Evangelikalen“ bleiben dagegen blass und konturlos.

Voigt wiederholt in diesem Band seine schon mehrfach in Aufsätzen geäußerte Überzeugung, dass die Deutsche Gemeinschaftsbewegung als Reaktion auf die Mission der Methodisten entstanden sei (u.a. S. 39). Diese Ableitung ist meines Erachtens in ihrer Absolutheit nicht korrekt. Die Impulse für das Zusammenbinden der schon längst vorhandenen Gemeinschaftskreise hatten vielfältige Hintergründe, die mit der gesamten geistlichen Situation der damaligen Zeit zusammenhängen und nicht monokausal zu erklären sind. Eine intensivere Beschäftigung mit der Entstehung der einzelnen Gemeinschaftsverbände hätte den Autor vor dieser Fehlinterpretation bewahrt.

Einige Beispiele von vielen Detailfehlern und Ungenauigkeiten müssen leider angemerkt werden: Johann Gottfried Scheibel wanderte nicht in die USA aus, wie behauptet (S. 29). Der Vorname des bekannten amerikanischen Kirchengeschichtlers Noll lautet „Mark A.“, nicht „Mark Rüdiger“ (S. 37). Die „Niederländisch-reformierte Gemeinde zu Elberfeld“ wurde nicht 1857, sondern schon 1847 gegründet (S. 38). Im Zusammenhang mit der Entstehung der Gemeinschaftsbewegung wird fälschlicherweise der amerikanische Fabrikant Robert Pearsall Smith mit dem Methodismus in Verbindung gebracht (S. 39). Die konservative Gruppe der Brüderbewegung wird als „Geschlossene Brüderbewegung“ bezeichnet, nicht als „Exklusive Brüderversammlung“ (S. 59). Jonathan Paul reiste nicht zur Erweckung nach Wales, wie Voigt behauptet (S. 65). Anna von Weling starb 1900, nicht 1890 (S. 86). Boardman vertrat keinen „christlichen Perfektionismus“ (S. 88).

Den Lesefluss stören einige stilistische Schwächen und die inkonsequente Gliederung des Stoffes, weshalb es zu vielen Wiederholungen kommt und Geschichtsdarstellung, Theologie und Meinung des Verfassers mehrfach durchein-

ander laufen. Ein systematischer Aufbau der Arbeit und eine klare Trennung von Geschichtsdarstellung und Theologie/ Frömmigkeit hätte der Arbeit gut getan.

Am Ende bleibt ein ambivalenter Eindruck: Die unglaubliche Detailkenntnis des Autors besticht den Leser. Wohl kaum ein anderer dürfte einen solchen Überblick zum Thema haben, wie der Verfasser. Andererseits wirkt die Faktenfülle erschlagend, unsystematisch, teilweise gar fragmentarisch und tendenziös. Außerdem werden einige Zusammenhänge recht vorschnell behauptet und nicht belegt. Trotzdem wird man an Voigts Gesamtdarstellung in Zukunft nicht vorbei kommen.

Stephan Holthaus

Peter Walter, Martin H. Jung (Hg.): *Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts. Konfessionelles Zeitalter – Pietismus – Aufklärung*, Darmstadt: WBG, 2003, geb., 275 S., € 29,90

Einem neueren Trend folgend widmet der vorliegende Band sich einer konfessionsübergreifenden Auswahl exemplarischer Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts. Katholische und protestantische Forscher, überwiegend mit universitärem Lehrauftrag, haben zu diesem Zweck zwölf Kurzbiographien von theologisch einflussreichen Personen zusammengestellt, die jeweils als typische Vertreter des Konfessionalismus, des Pietismus und der Aufklärung präsentiert werden. Auffällig dabei ist die Konzentration der Herausgeber auf akademische Lehrer und kirchliche Würdenträger. Mehr oder weniger bewusst werden prägende Personen der Frömmigkeitsgeschichte weitgehend übergangen (vgl. S. 125f.140). In einem knappen Vorwort (S. 7) erläutern die Herausgeber ihre Probleme bei der angemessenen Auswahl der Biographien, die einen repräsentativen Querschnitt durch zwei Jahrhunderte europäischer Kirchengeschichte liefern sollen.

In ihrer Einleitung (S. 9–34) heben Peter Walter und Martin H. Jung die parallelen, spirituellen und theologischen Entwicklungen in der katholischen und den protestantischen Kirchen jener Zeit hervor (S. 9). Die Unzahl der erwähnten Personen und Werke tragen nicht unbedingt zur Übersichtlichkeit des einleitenden Kapitels bei. Gelegentlich besteht sogar die Gefahr, dass durch die große Zahl von biographischen Querverweisen der rote Faden der dargestellten theologischen Entwicklung unkenntlich zu werden droht (S. 12f). Der Pietismus scheint für die Autoren des Übersichtsartikels ein ungeliebtes Stiefkind zu sein. Von den 26 Seiten ihres Artikels widmen sie dieser kirchengeschichtlichen Epoche lediglich anderthalb Seiten (S. 24f). Die dem Pietismus artverwandten Mennoniten und Baptisten finden gar keine Erwähnung. Dass diese selbst in Zeiten der Aufklärung noch keinesfalls von religiöser Toleranz profitieren konnten, bleibt folglich auch unerwähnt (S. 23). Die wesentlich vom Pietismus ausgehenden Impulse

für Mission und Ökumene werden im Übersichtsartikel ebenfalls übergangen. Immerhin finden der englische Puritanismus, Deismus und Methodismus sowie die amerikanische Erweckungsbewegung zumindest Erwähnung (S. 25ff), wenn sie auch in der Auswahl der Kurzbiographien im Wesentlichen übergangen werden. In einem letzten Abschnitt widmen die Autoren sich der Rezeption der philosophischen Aufklärung in beiden Konfessionen (S. 27–33). Dabei besprechen sie insbesondere die Entwicklungen in der deutschsprachigen Theologie, die sich in enger Anlehnung an die philosophischen Entwürfe von Leibniz, Wolff und Lessing entwickelten (S. 28f). Bei der Darstellung der katholischen Theologie in der Aufklärung (S. 30ff) konzentrieren sie sich auf kirchenpolitische Entwicklungen, die Machtkämpfe zwischen Bischöfen und Papst sowie Papst und Landesfürsten, das sich ausbildende Staatskirchentum und die Säkularisation.

Zu bedauern ist das weitgehende Fehlen der gerade in einem Überblicksartikel zu erwartenden Hintergrundinformationen aus Wirtschafts-, Wissenschafts-, Sozial- und Kulturgeschichte, die dem Leser helfen könnten, die dargestellten theologischen Entwicklungen besser vor dem Hintergrund ihrer Zeit verstehen zu können. Dieses Defizit bezieht sich auch auf fast alle in diesem Sammelband vereinten Kurzbiographien. Häufig erscheinen Leben und Lehre der besprochenen Person zwar in einem theologischen Rahmen, schweben darüber hinaus aber in einem geradezu geschichtslosen Raum.

Bei der Zusammenstellung des angefügten Literaturverzeichnisses werden sich einige interessierte Leser wundern, dass Standardwerke wie das von Hubert Jedin herausgegebene Handbuch der Kirchengeschichte nicht erwähnt oder aus der Geschichte des Christentums zwar der neunte Band „Das Zeitalter der Vernunft“, nicht aber der ebenfalls relevante zehnte Band „Aufklärung, Revolution, Restauration“ angeführt werden.

Roberto Bellarmino (1542–1621) Lebenslauf wird von Thomas Dietrich unter der Überschrift „Zwischen Tradition und Neuanfang“ dargeboten (S. 35–53). In leicht verständlichem, zuweilen geradezu erbaulichem Stil bespricht er den Werdegang und die zwiespältige Persönlichkeit des Jesuitenkardinals, der einerseits einen ehrlichen und für seine Zeit ungewöhnlich sachlichen Dialog mit den Theologen der Reformation sucht (S. 40.43), andererseits sich aber theologisch verbiegt, um die real existierende katholische Kirche zu rechtfertigen (S. 38.46f.51). Abgesehen von seiner kritischen Auseinandersetzung mit reformatorischer Theologie beschäftigte Bellarmino sich hauptsächlich mit der Bedeutung der katholischen Kirche, die er als Garanten des biblischen Kanons versteht (S. 41f), die für ihn unfehlbar und Hypostase Christi ist (S. 44f). Trotz einer gewissen Begeisterung für Bellarmino weist der Autor auch auf dessen persönliche und theologische Schwachpunkte hin (S. 40.43.51).

Johann Anselm Steiger sieht in Johann Gerhard (1582–1637) einen „Kirchenvater der lutherischen Orthodoxie“ (S. 54–69). Untermauert wird dieser Anspruch in dem vorliegenden Artikel allerdings kaum. Statt einen gesamten Le-

bensüberblick zu versuchen, konzentriert sich Steiger auf die Darstellung einiger weniger Aspekte der Theologie Gerhards, die er biographisch zu unterstreichen sucht. Zuerst zeigt er den für Gerhard wichtigen Bezug zwischen Leiden (auch Anfechtung und Zweifel) und Glauben (S. 54–57), wodurch die Funktion Gottes als Seelsorger hervortritt. Außergewöhnlich intensiv widmet Steiger sich der judenfreundlichen Gesinnung Gerhards, die sich in partieller Zusammenarbeit mit Rabbinern (S. 59ff) und einer ausgewogenen Auslegung der Passionsgeschichte niedergeschlagen haben soll (S. 64ff). Darüber hinaus betont er die besondere Bedeutung des Kreuzes für Gerhards Hermeneutik und Soteriologie (S. 62ff). Hinweise auf allgemeine auch Laien zugängliche biographische Literatur zu Gerhard fehlen weitgehend.

Seinen Aufsatz über Cornelius Jansenius (1585–1638) versieht Leonhard Hell mit dem Titel „Konservativer Augustinismus zwischen den Fronten“ (S. 70–87). Die genannten Fronten, zwischen denen Jansenius wirkt, sind nach Hell der Protestantismus und der Jesuitenorden, vor dessen Angriffen Jansenius sich immer wieder zu rechtfertigen hatte. Relativ ausführlich erläutert Hell Jansenius' Herkunft aus der katholischen Diaspora Hollands, sein Studium in Utrecht und Löwen sowie seine Prägung durch Thomas und Augustinus (S. 70–73). Obwohl sich Hell der Unzulänglichkeit seines Vorhabens bewusst ist, versucht er die in Jansenius' „Augustinus“ entwickelte Gnadenlehre auf den Punkt zu bringen. Demnach verfügt der Mensch zwar über einen freien Willen, dieser wird aber von Gottes Vorhersehung geleitet, so dass er, von der Gnade Gottes ergriffen, Gott nicht mehr zurückweisen kann (S. 84f). Zwar spricht es für die Gelehrsamkeit des Autors, wenn er ausschließlich niederländische, französische, englische und italienische Literaturhinweise anfügt, für den durchschnittlichen Leser werden sie allerdings nur von begrenztem Nutzwert sein.

In William Perkins (1558–1602) sieht Martin Sallmann einen „Puritaner zwischen Calvinismus und Pietismus“ (S. 88–105). Gut verständlich und ausführlich an Perkins' Werken belegt widmet sich Sallmann insbesondere der Prädestinationslehre (S. 89–95), der Vermittlung von Lehre und Leben in der Predigt (S. 95f) und der Bedeutung des Todes für den Christen (S. 98–101). Perkins' Prädestinationslehre definiert Sallmann in Anlehnung an Beza und in Ablehnung des Arminianismus (S. 90f). In Perkins Betonung der Wiedergeburt, einer „mystischen Vereinigung“ mit Christus und einem vorbildlichen Lebenswandel, sieht Sallmann ein Vorspiel des Pietismus (S. 102f). Er nennt zwar auch deutschsprachige Literatur, die jedoch ausnahmslos 30 Jahre und älter ist.

Martin Friedrich stellt den „Vater des Pietismus“ Philipp Jakob Spener (1635–1705) vor (S. 106–122). Angesichts zahlreicher in den vergangenen Jahren erschienener Veröffentlichungen zum Leben Speners hat Friedrich wenig Originelles zu bieten, informiert aber solide und durch entsprechende Quellen belegt. Hinweise auf neuere Diskussionen, die Ursprünge des Pietismus eher im Umfeld Speners sehen, finden sich nur am Rande. Spener wird vorgestellt als Theologe

in orthodoxer Tradition (S. 120f), der sich in persönlichen Kontakten und insbesondere durch sein Hauptwerk *Pia Desideria* für eine Reform der Kirche stark gemacht hat (S. 114ff). Dazu erstrebt Spener die Vermehrung seelsorglich orientierter Predigten, eine praxisorientierte Theologenausbildung, die Betonung des Pfarrers als geistliches Vorbild und das Bewusstsein des anbrechenden Reiches Gottes. Auch Neuerungen Speners, wie die verstärkte Einbeziehung der Laien (S. 107f) sowie die Betonung von Wiedergeburt und Heiligung (S. 110–114) kommen bei Friedrich zur Sprache.

Leben und Theologie Johanna Eleonora Petersens werden in dem Aufsatz „Weibliche Laitheologie im radikalen Pietismus“ von Martin H. Jung beschrieben (S. 123–143). Die Lebensdaten der einzigen in diesem Band porträtierten Frau werden rasant auf einer halben Seite zusammengefasst (S. 123). Schwerpunktmäßig beschäftigt sich Jung mit den Werken Petersens. In diesem Zusammenhang hebt er den oft mystischen und visionären Ursprung ihrer Theologie hervor (S. 124–127). In elf Punkten fasst Jung präzise die Kernaussagen von Petersens Theologie zusammen. Die wichtigsten lauten: – Neben einer historischen und wörtlichen Interpretation tritt Petersen für einen mystischen und prophetischen Schriftsinn ein (S. 126f). – Durch Visionen angeregt lässt sie sich auf konkrete Endzeitspekulationen ein (S. 127f). – Sie rechnete mit einem bald anbrechenden Tausendjährigen Reich (S. 128f). – Letztlich würden alle Menschen mit Gott in der Herrlichkeit vereint (S. 134ff). – Gottes universelle Heilsgeschichte entspräche seinem individuellen Handeln (Mikrokosmos / Makrokosmos) (S. 136f). – Sophia sei der weibliche Teil Gottes (S. 137f). Angesichts zahlreicher Sonderlehren erscheint Jungs Vorschlag, Petersen als Theologin des Pietismus zu bezeichnen, nicht ganz überzeugend. Etwas verwundert der fehlende Verweis auf die biographischen Angaben zu Petersen in der „Geschichte des Pietismus“ von Martin Brecht und von E. A. Schering in den „Gestalten der Kirchengeschichte“.

Die folgende Kurzbiographie von Peter Walter mit dem Titel „Standortsicherung aus dem Geist der Tradition“ widmet sich Jacques-Benigne Bossuet (1627–1704) (S. 144–165). In besonderer Weise hebt Walter die kirchenpolitischen Aktivitäten Bossuets hervor, hinter denen seine akademischen und seelsorglichen Leistungen zurückstehen. Die Darstellung der in dieser Zeit entstandenen Welt- und Heilsgeschichte Bossuets gelingt Walter nicht ohne eine gewisse Konfusion beim Leser auszulösen (S. 148). Walter bemüht sich, Bossuet als „vorkritischen“ Theologen einzuordnen, der einer Bibelkritik Spinozas und Simons das Bekenntnis zum göttlichen Ursprung der Bibel gegenüberstellt (S. 150f). Politisch engagierte sich Bossuet für einen frühen Gallikanismus, die Unabhängigkeit des französischen Herrschers und der französischen Kirche von Rom. In seiner literarischen Auseinandersetzung mit dem Protestantismus attestiert Walter ihm einen sachlichen Stil und „eine stupende historische Gelehrsamkeit“ (S. 154.156.158). Spürbare Spätwirkungen hatte Bossuets langjähriger Kampf gegen die Mystik

des Quietismus, der sich insbesondere gegen seinen ehemaligen Schüler und Freund Fenelon richtete. Schade, dass Walter seinen informativen Aufsatz ohne einen einzigen deutschsprachigen Literaturhinweis abschließt.

Otto Weiss sieht in Alfonso Maria de Liguori (1696–1787) einen „Theologen um der Seelsorge willen“ (S. 166–180). Weiss will für den seiner Meinung nach häufig als Moralisten verkannten Theologen werben und dessen Leistungen vor dem Hintergrund seiner Zeit und kultureller Prägung verständlich machen. Er sieht in Liguori vor allem den ursprünglichen Juristen und späteren gemeindlichen Praktiker (S. 167), der sich vornehmlich der einfachen neapolitanischen Bevölkerung annimmt (S. 171ff). Während seines Studiums neigte er zur „janse-nistischen Strenge“, wurde aber durch die Erfahrungen der volksmissionarischen Praxis zu einem toleranten Situationsethiker (S. 169f.175). Liguori wird zum Gründer der Kongregation der Redemptoristen, die sich dem Dienst der untersten sozialen Schichten widmen sollte. Entsprechend seinem moralischen System, dem Äquiprobabilismus, stehen Gewissen, Barmherzigkeit und menschliche Freiheit über Gesetz und Strenge (S. 174–177). Wer mit gutem Gewissen eine irrtümliche Entscheidung treffe, handle sogar „verdienstlich“ (S. 176). Das Sterben Christi am Kreuz sei für Liguori keine Tat der Wiedergutmachung von Sünde, sondern ein Zeichen, „dass Gott aus Liebe verrückt... geworden sein muss“ (S. 178).

Benedikt Stattler (1728–1797) wird von Karlheinz Ruhstorfer unter dem Titel „Theologie als System der Vernunft“ porträtiert (S. 181–203). Der Jesuit Stattler setzte sich als Professor in Solothurn, Innsbruck und Ingolstadt kritisch mit Illuminaten, Theisten und vor allem mit Kants Kritik der reinen Vernunft auseinander. Stammväter Stattlerscher Erkenntnistheorie sind Descartes, Leibniz und Wolff. Um geistliche „Wahrheiten zu denken, bedarf es der Zustimmung des Glaubens“, der sich wiederum auf glaubwürdige Autoritäten stützt (S. 188f). Stattlers Apologetik richtet sich gegen Theisten, antichristliche Philosophen, Juden und Muslime, denen er mit Hinweis auf die biblische Offenbarung, auf Prophetie, Wunder und die für ihn offensichtliche ethische Überlegenheit der Christen sowie die Organisation der katholischen Kirche die Wahrheit des christlichen Glaubens vor Augen führen wollte (S. 190–195). Ruhstorfer stellt immer wieder Bezug zu anderen religiösen Deutungssystemen der Zeit her, wodurch die Besonderheiten Stattlerschen Denkens besser erkennbar werden. Sein erkenntnistheoretischer Diskurs steht in der Gefahr, den Rahmen einer Kurzbiographie zu sprengen (S. 185ff). Schade, dass der Autor ausschließlich auf ältere Fachliteratur verweist.

„Provokativer Aufklärer und philanthropischer Pädagoge“ überschreibt Thomas K. Kuhn seinen durchaus gelungenen Aufsatz über Carl Friedrich Bahrdt (1740–1792) (S. 204–225). Abgesehen von den verständlich gehaltenen Erläuterungen zu theologischen Schwerpunkten Bahrdts versteht Kuhn es, ein facettenreiches Bild dieses Theologen zu entwerfen. Macht er den Leser zu Beginn durch

Hinweise auf Bahrds mutmaßlich unmoralisches Leben neugierig, müssen konkrete Angaben zu dieser Frage vergeblich gesucht werden. Desto pointierter stellt er den radikalen theologischen Wandel Bahrds vom erbauungskritischen Orthodoxen (S. 206f) zum provokativen Volksaufklärer (S. 215ff) dar. Steht Bahrdt zuerst für den Vorrang der Offenbarung vor der Vernunft, für Verbalinspiration, Erbsünde und Höllenstrafe, entwickelt er in seiner umstrittenen Dogmatik eine tolerante Theologie, in der er die Verbalinspiration kritisiert, die Rolle des Verstandes hervorhebt und eine Vereinigung der Konfessionen erstrebt (S. 208ff). Während seiner Halleschen Zeit spezifiziert Bahrdt seine rationalistische Bibelinterpretation: Der Gedanke eines stellvertretenden Todes Jesu sei abzulehnen, Religion solle der Hebung des Lebenswandels dienen, Christus erstrebe eine Befreiung der Menschen aus Unwissenheit und Aberglauben, hin zu einer Religion der Vernunft, der Gemeinnützigkeit und Glückseligkeit (S. 218ff.223). Aufschlussreich sind die von Kuhn erwähnten Parallelen zwischen Bahrds Behauptung, Jesus habe eine Geheimgesellschaft gleich dem Illuminatenorden ins Leben gerufen, und den Spekulationen heutiger Esoteriker und Verschwörungstheoretiker (S. 219).

Albrecht Beutel legt unter der Überschrift „Populartheologie und Kirchenreform im Zeitalter der Aufklärung“ ein Lebensbild von Johann Joachim Spalding (1714–1804) vor (S. 226–243). Überraschend deutlich zeigt Beutel Spaldings Verbindung aufklärerischer Theologie mit Elementen klassischer Gottesbeziehung und fast pietistischer Frömmigkeit. Er hält es für ein Missverständnis, Spaldings Theologie lediglich auf einen flachen Moralismus zu reduzieren (S. 240). In der „Nutzbarkeit des Predigtamtes“ hebt Spalding die politisch-moralische Funktion der Predigt hervor. Gleichzeitig dürfe der Prediger nicht vergessen, „seine Zuhörer... zu Freunden Gottes und zu Erben des Himmels zu machen“ (S. 234f.240f). Wer den Menschen zu Gott führt, weckt sein Gewissen und dient damit der Sache der öffentlichen Moral. So liegt für Beutel Spaldings Bedeutung weniger in seinen akademischen Leistungen als vielmehr in der Popularisierung aufklärerischer Theologie und deren Vermittlung in traditionelle Kirchlichkeit. Mancher Leser wird in dieser Darstellung Spaldings vergeblich nach kritischen Tönen suchen. Beutels Literaturangaben beziehen sich vor allem auf Spezialaufsätze zu Einzelfragen der Theologie Spaldings.

Abgeschlossen wird der Sammelband durch die Kurzbiographie Johann Michael Sailers (1751–1832), die von Bertram Meier unter dem Titel „Theologe und Seelsorger zwischen Aufklärung und Romantik“ präsentiert wird (S. 244–261). Auch wenn die Lebenszeit Sailers nicht mehr ganz in den zeitlichen Rahmen der besprochenen Epoche passt, steht er durchaus in inhaltlicher Beziehung zu den übrigen hier vorgestellten Theologen. Große Erwartungen weckt Meier, wenn er den Regensburger Bischof als „Heiligen jener Zeitenwende“ vorstellt (S. 245). Beeinflusst von innerlicher Frömmigkeit wird Sailer durch seine Übersetzung der „Imitatio Christi“ und seine Berührung mit der Allgäuer Erwe-

ckungsbewegung. Den Radikalreformen stellt Sailer ein „positives“, das heißt offenbarungsgläubiges Christentum gegenüber (S. 249). Sailer fordert, entgegen der zeitgenössischen Mode, nicht nur Moral zu predigen, da diese ohne Mysterium kraftlos sei. „Unsere Zeit will ohne Gott weise und glücklich seyn; das ist die erste Thorheit“ (S. 252). Christsein wollte Sailer weniger über die konfessionelle Zugehörigkeit und mehr über das Leben und die „Ergriffenheit von Christus“ definieren (S. 258). Meiers abschließende Würdigung ist insofern irritierend, als sie nicht würdigt, sondern Sailer seinen theologischen Widersachern gegenüberstellt (S. 259).

Erhöht wird der Nutzwert des Bandes durch ausführliche Namen- und Sachregister (S. 265–273), die es dem Leser ermöglichen, unabhängig von den Einzelbiographien der regionalen religiösen Entwicklung jener Zeit nachzuspüren oder die Verbindungen der vorgestellten Theologen untereinander und zu anderen Persönlichkeiten der Zeit zu erschließen.

Die einzelnen Artikel lassen eine gewisse Unsicherheit bezüglich des angesprochenen Leserkreises erkennen. Erleichtern einerseits eine flüssige Sprache, der weitgehende Verzicht auf historische Belege und theologische Fachtermini dem interessierten Laien das Lesen, ergehen sich andere Autoren in theologischen Fachdiskussionen, unterschiedlichen historischen Interpretationen und der Erwähnung zahlreicher literarischer und persönlicher Bezüge der besprochenen Theologen, die für den Fachmann von Interesse, für wenig theologisch vorgebildete Leser jedoch schwer verdaulich werden dürften (S. 66.185ff). In ihrem Umgang mit fremdsprachigen Zitaten und Fachbegriffen ist bei den Autoren der einzelnen Beiträge ein durchaus unterschiedliches Vorgehen zu beobachten. Einerseits werden grundlegende theologische Begriffe wie Patristik und Orthodoxie bewusst erklärt (S. 13.18.20), wodurch einem fachfremden Leser die Lektüre erheblich erleichtert wird. Überraschend wird der Leser sogar darauf aufmerksam gemacht, dass der orthodoxe Theologe Johann Gerhard nicht mit dem Liederdichter Paul Gerhardt identisch sei (S. 20). Andererseits werden weit weniger bekannte lateinische Formulierungen und theologische Streitfragen, die selbst dem gewöhnlichen Theologiestudenten kaum geläufig sein dürften, ohne weitere Erläuterungen in den Text eingeflochten (S. 36f.54f).

Ein ähnlicher Zwiespalt ist in den verschiedenen Literaturverzeichnissen zu entdecken, die jeder Kurzbiographie angefügt wurden. Die Übersicht der zumeist schon im Text besprochenen Veröffentlichungen der vorgestellten Person hilft dem Leser, deren literarisches Schaffen zu würdigen. Das System, nach dem dann ausgewählte Sekundärliteratur vorgestellt wird, bleibt gelegentlich jedoch rätselhaft. Verweist ein Autor fast ausschließlich auf fremdsprachige Literatur, die den meisten Lesern unzugänglich bleiben wird (S. 179f.243), gibt der andere fast nur ältere theologische Werke an (S. 203), wieder ein anderer verweist überwiegend auf einzelne Aufsätze aus neueren theologischen Zeitschriften (S. 69). Uneinheitlich ist auch der Umgang mit den zitierten Originalwerken, die

manchmal übersetzt, manchmal auch nur in der jeweiligen Ausgangssprache angegeben werden (S. 12f.78). Viel Wert wird im Allgemeinen auf die korrekte Angabe der Ersterscheinungen, der verschiedenen Auflagen, Reprints und Übersetzungen gelegt, die gemessen an der Kürze des Lebensbildes für viele Leser von untergeordnetem Interesse sein dürfte (S. 20.37f). Auch hier scheint sich eine gewisse Unklarheit bezüglich des angesprochenen Zielpublikums niedergeschlagen zu haben, so dass die Angaben sowohl für Laien als auch für den Fachmann nur unzureichenden Nutzen erbringen. Was über die Köpfe der Einen hinweggeht, ist für die Anderen zu allgemein. Manche Darstellungen geraten, in der Absicht möglichst viele Daten zu vereinen, stellenweise in die Gefahr, zu kommentierten Werkverzeichnissen zu mutieren. Gemessen am zur Verfügung stehenden Platz nehmen Angaben über Titel, Auflagen und Umstände der Erscheinung einen überproportionalen Raum ein. Das erscheint insbesondere dann problematisch, wenn diese Werke in der Folge inhaltlich kaum besprochen werden.

Für das Fachpublikum ist dieser Band insbesondere aufgrund seines überkonfessionellen Ansatzes und seiner aufeinander bezogenen Zusammenschau der Kurzbiographien interessant. Die zumeist recht knappen und zuweilen eher verkürzten Darstellungen stellen wohl kaum ein neues theologiegeschichtliches Standardwerk dar. Nichtsdestotrotz eignet es sich gut für Theologiestudenten beider Konfessionen, um einen ersten Einblick in die umrissene Epoche zu bekommen. Auch für interessierte Laien bietet der Band, abgesehen von Mängeln in den Literaturangaben und zum Teil schwer zugänglicher Fachsprache, einen kompetenten Einblick in das theologische Denken des 17. und 18. Jahrhunderts. Für weniger kirchengeschichtlich interessierte Leser könnte dieser Band aufgrund seiner immer wiederkehrenden Bezüge zu gegenwärtig diskutierten Fragen in Theologie und Gesellschaft durchaus auch von Interesse sein.

Michael Kotsch

Weitere Literatur:

*Veronika Albrecht-Birkner: *Francke in Glaucha. Kehrseiten eines Klischees (1692–1704)*, Hallesche Forschungen 15, Tübingen: Niemeyer, 2004, kt., 160 S., € 26,-

Johann Albrecht Bengel: *Denksprüche. Ein Lesebuch*, hg. von Heino Gaese, Tübingen: Francke, 2004, geb., 171 S., € 25,-

Marlon Ronald Fluck: *Basler Missionare in Brasilien. Auswanderung, Erweckung und Kirchenwerdung im 19. Jahrhundert*, Bern: Peter Lang, 2004

Paul Gerhardt: *Wach auf, mein Herz und singe. Vollständige Ausgabe seiner Lieder und Gedichte*, Wuppertal: R. Brockhaus, 2004, geb., 432 S., € 16,90

Hermann Heinrich Grafe: *Lebenszeichen. Die Tagebücher H. H. Grafes in Auszügen*, Wuppertal: R. Brockhaus, 2004, geb., 208 S., € 14,90

- Frank Hartmann: *Johann Heinrich Horb (1645–1695). Leben und Werk bis zum Beginn der Hamburger pietistischen Streitigkeiten 1693*, Hallesche Forschungen 12, Tübingen: Niemeyer, 2004, kt., 389 S., € 58,–
- Wolfgang E. Heinrichs: *Das Judenbild im Protestantismus des Deutschen Kaiserreichs. Ein Beitrag zur Mentalitätsgeschichte des deutschen Bürgertums in der Krise der Moderne*, TVG, Gießen: Brunnen, 2004, 864 S., Pb., € 39,95
- Marianne Jehle-Wildberger: *Anna Schlatter-Bernet 1773–1826. Eine weltoffene St. Galler Christin*, Ln., 208 S., € 24,–
- Klaus Koschorke, Frieder Ludwig, Mariano Delgado (Hg.): *Außereuropäische Christentumsgeschichte (Asien, Afrika, Lateinamerika) 1450–1990*, Kirchen- und Theologiegeschichte in Quellen VI, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener, 2004, Pb., 350 S., € 24,90
- *Heike Krauter-Dierolf: *Die Eschatologie Philipp Jakob Speners. Der Streit mit der lutherischen Orthodoxie um die ‚Hoffnung besserer Zeiten‘*, Beiträge zur historischen Theologie 131, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, Ln., XIV, 376 S., € 89,–
- Eckhard Lessing: *Geschichte der deutschsprachigen evangelischen Theologie von Albrecht Ritschl bis zur Gegenwart, Bd. 2: 1918–1945*, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, geb., 528 S., € 69,–
- Rüdiger Löffelmeier: *Die Franckeschen Stiftungen in Halle an der Saale von 1918–1946. Bildungsarbeit und Erziehung im Spannungsfeld der politischen Umbrüche*, Hallesche Forschungen 13, Tübingen: Niemeyer, 2004, kt., € 39,–
- *Benjamin Marschke: *Absolutely Pietist. Patronage, Factionalism, and State-Building in the Early Eighteenth-Century Prussian Army Chaplaincy*, Hallesche Forschungen 16, Tübingen: Niemeyer, 2005, kt., VI, 183 S., € 28,–
- Alfred Messerli, Adolf Muschg (Hg.): *Autobiographische Schriften des Pietisten Ulrich Bräker (1735–1798)*, Arbeiten zur Geschichte des Pietismus 44, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, 200 S., geb., € 32,90
- *Ryoko Mori: *Begeisterung und Ernüchterung in christlicher Vollkommenheit. Pietistische Selbst- und Weltwahrnehmungen im ausgehenden 17. Jahrhundert*, Hallesche Forschungen 14, Tübingen: Niemeyer; Verlag der Franckeschen Stiftungen Halle, 2004, kt., 340 S., € 52,–
- Horst Neeb (Hg.): *Hasenkamp und Lavater. Reisen, Begegnungen, Gespräche 1774*, TVG, Gießen: Brunnen, 2004, 160 S., Pb., € 14,95
- Ulrich Parzany (Hg.): *Die Basis trägt. Die Pariser Basis und der CVJM heute*, Neukirchen: AUSAAT, 2004, Tb., 96 S., € 6,90
- Die Werke Philipp Jakob Speners. Studienausgabe. Bd. II: Der christliche Glaube*, hg. von Kurt Aland und Beate Köster, Gießen: Brunnen, 2004, geb., 600 S., € 89,90
- Philipp Jakob Spener: *Pia desideria*, hg. von Kurt Aland und Beate Köster, Sonderausgabe, Gießen: Brunnen, 2005, Pb., 200 S., € 14,95

Philipp Jakob Spener: *Briefe aus der Frankfurter Zeit 1666–1686. Bd. 4: Die Briefe von 1679–1680*, hg. von Johannes Wallmann in Verbindung mit Martin Friedrich und Peter Blastenbrei, Tübingen: Mohr Siebeck, 2005, Ln., 850 S., € 210,–

Johannes Wallmann: *Der Pietismus. Ein Handbuch*, UTB 2598, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2. Aufl. 2004, kt., 256 S., € 12,90

Inge Wegener: *Zwischen Mut und Demut. Die weibliche Diakonie am Beispiel Elise Averdiecks*, Studien zur Kirchengeschichte Niedersachsens 39, Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2004, 590 S., kt., € 58,80

Praktische Theologie

1. Allgemein

Wolfgang Dünnebeil: *Wenn die Herde den Hirten jagt...*, Gießen: Brunnen, 2004, 90 S., € 9,95

Dünnebeil schildert den Dienst eines Pastors innerhalb des Bundes Freier evangelischer Gemeinden. Dabei handelt es sich um Erfahrungen, die Dünnebeil als Gemeindepastor und Bundessekretär der Freien evangelischen Gemeinden gesammelt hat. Das Miteinander von Pastor und Gemeinde ist nicht immer von Harmonie bestimmt. Warum das so ist, wird auf vielfältige Weise beschrieben und an praktischen Beispielen dargestellt. Die Erfahrungen und Beobachtungen werden in vier Abschnitten entfaltet. Der erste Abschnitt (mit 41 Seiten der umfangreichste) steht unter dem Thema „Sand im Getriebe“. Unter verschiedenen Aspekten werden Berufsbild und die besonders konfliktträchtigen Problemfelder eines Pastors angesprochen. Stichworte wie Erwartungen, Ansprüche, Anforderungen, Begabungen, Routine, Dienstortwechsel, Ehe und Familie und anderes zeigen die Vielfalt der Herausforderungen an, in denen ein Pastor steht. Im zweiten Abschnitt (S. 61-76) behandelt Dünnebeil die „Ursachen von Schwierigkeiten“ im Pastorenberuf. Es geht dabei um Berufung, Weiterbildung, Alleskönner, Zeiteinteilung, Ehe, Einzelkämpfer, fehlende Zielvorstellungen. Im dritten Abschnitt (S. 77-80) spricht Dünnebeil die „Folgen pastoraler Schwierigkeiten“ an. Diese Ausführungen sind allerdings sehr knapp gehalten. Im letzten Abschnitt „Ausblick“ (S. 81-90) zeigt Dünnebeil wie ein Pastor mit den Herausforderungen, Schwierigkeiten und Problemen des Pastorenberufs umgehen soll.

Dünnebeil schreibt anschaulich und praxisbezogen. Freuden und Leiden eines Pastors kommen zur Sprache. Im Mittelpunkt steht das Berufsbild des Hirten mit seinen vielfältigen Aufgaben, Anforderungen und Gefahren. Dünnebeil beschreibt das klassische Bild des Pastors, wie es von der Vergangenheit geprägt ist und den Erwartungen der Gemeinde entspricht. Nicht zur Sprache kommen dabei der gesellschaftliche Wandel und die damit verbundenen Veränderungen in der Gemeinde und was diese für das Berufsbild eines Pastors bedeuten. Aber das sei nur am Rande vermerkt.

Dünnebeil schreibt aus der Praxis für die Praxis. Leicht zu lesen, mit vielen Impulsen, anschaulichen Beispielen und praktischen Erfahrungen. Man spürt das geistlich-seelsorgliche Anliegen des Verfassers. Ein Büchlein, das man darum allen Hauptamtlichen als Lektüre empfehlen kann. Es hilft, den eigenen Berufsstand zu reflektieren. Sätze wie: „Es gibt den Zusammenhang zwischen persönlichem Christsein und geistlicher Ausstrahlung und Überzeugungskraft“ (S. 28),

oder: „Stimmt es zwischen Pastor und Gemeindeleitung nicht, so wird dies in der Regel bald Auswirkungen auf die ganze Gemeinde haben“ (S. 39), oder „Frau des Pastors zu sein heißt, eine Berufung zu teilen, oder anders ausgedrückt: einer gemeinsamen Berufung zu folgen“ (S. 47), oder: „Einem ‚Alleskönner‘ auf der Kanzel und in der Seelsorge wird die Gemeinde in der Regel weitaus skeptischer begegnen als einem Pastor, der seine Grenzen und Schwächen kennt und diese nicht vertuscht“ (S. 66), können helfen, den eigenen Dienst zu überdenken und nach dem Zusammenhang des pastoralen Auftrags und des persönlich-geistlichen Lebens eines Hauptamtlichen zu fragen. Aber dieses Büchlein ist nicht nur für Hauptamtliche lesenswert, sondern auch für Älteste, Mitarbeiter und Gemeindeglieder. Sie werden den Dienst eines (ihres) Pastors besser verstehen lernen. Darüber hinaus bieten die verschiedenen Themen genügend Stoff für Pastorenkonferenzen und Ältestenfortbildung.

Wilhelm Faix

Christian Möller: *Einführung in die Praktische Theologie*, UTB 2529, Tübingen: A. Francke, 2004, 286 S., kart., € 21,90

Mit dieser Einführung hat der Heidelberger Ordinarius „so etwas wie eine praktisch-theologische ‚Landkarte‘“ vorgelegt, „die eine Orientierung über die Praktische Theologie gibt“ (Vorwort, S. XI). Sie hat Examenkandidaten wie auch Theologiestudenten, Vikare und Pfarrer im Blickfeld. Um es vorweg zu sagen: Dies ist ein gelungenes Buch. Es bietet zu den einzelnen Disziplinen die nötigen geschichtlichen Überblicke, gut ausgewählte vertiefende Darstellung wichtiger Positionen und jeweils eine anregende Einführung in relevante Diskussionen. Es ist insofern besser lesbar als die als Arbeitsbücher konzipierten Einführungen von Meyer-Blanck/Weyel oder Nicol, die erst durch die ergänzende Lektüre der zahlreichen Literaturhinweise ein Gesamtbild vermitteln, während Möller die nötigen Informationen in knapper Weise im Text selbst bietet. Andererseits vermögen die genannten Einführungen einander sinnvoll zu ergänzen.

In neun Kapiteln gibt Möller einen Überblick über das weite Feld der Praktischen Theologie: Zunächst werden in einem einführenden Kapitel Geschichte und wesentliche Positionen der Disziplin skizziert (S. 1-24). Kapitel 2 ist der Pastoraltheologie gewidmet (S. 25-44), Kapitel 3 der Oikodomik / Lehre vom Gemeindeaufbau (S. 45-71), Kapitel 4 relativ ausführlich der Liturgik (S. 72-121), Kapitel 5 der Homiletik (S. 122-149), Kapitel 6 – wieder ausführlich – der Poimenik (S. 150-191), Kapitel 7 den Kasualien (S. 192-211), Kapitel 8 der Katechetik (S. 212-232), Kapitel 9 der Diakonik (S. 233-262). Ein Anhang gibt sehr praktische Hinweise zur Examensvorbereitung in Praktischer Theologie (S. 263-280). Ein Bibelstellen- und ein Namenregister schließen das Buch ab.

Dass Möller, der auch ein ausgewiesener Fachmann auf dem Gebiet des Gemeindeaufbaus ist (dabei aber weniger für 'missionarischen' Gemeindeaufbau steht), ein besonderes Anliegen für den Gottesdienst als Zentrum des Gemeindeaufbaus hat und sich zugleich intensiv mit der Seelsorge, ihrer Geschichte und ihrer eben nicht nur von Pastoralpsychologie geprägten Gestalt beschäftigt hat, reflektieren die entsprechenden Kapitel. Auch wenn man Möller sicherlich nicht für evangelikale Positionen vereinnahmen darf, spürt man seinem Buch doch ein durchweg positives theologisches Anliegen ab. Dies ist eine Praktische Theologie, die von der 'empirischen Wende' gelernt hat, was zu lernen war, die dabei aber nicht stehen blieb, sondern theologische Anliegen und (häufig mit Manfred Josuttis) eine neue Gewichtung der Spiritualität betont einbringt (vgl. S. 20ff: „Die Wende zur spirituellen Gestalt der praktischen Theologie“). Kaum thematisiert werden dagegen Fragestellungen wie die, ob Praktische Theologie eher Handlungswissenschaft oder Wahrnehmungswissenschaft ist, oder auch die Diskussion um den Wechsel vom 'ekklesialen Paradigma' zum 'religiösen Paradigma' - wobei sich Möller mit seiner Betonung von Gemeindeaufbau aus der Mitte des Gottesdienstes heraus und von Spiritualität auch schwer auf eine Alternative von ekklesialem oder religiösem Paradigma festlegen lassen würde. Deutlich wird aber auch, dass seine Variante des religiösen Paradigmas nicht dem der Gert-Otto-Schule entspricht, die als ihr Feld die Wahrnehmung und Begleitung von Religiosität in der Gesellschaft betont. Möller verortet Religiosität im Sinne von Spiritualität eher im ekklesialen Bereich und macht den kirchlichen Gesellschaftsbezug eher an der Diakonie (weniger eben an evangelistisch-missionarischem Weltbezug der Gemeinde) fest. Und doch: 'das Bisschen', von dem der Pfarrer als Generalist möglichst 'viel' wissen und verstehen sollte, ist für Möller „das Amt, das die Versöhnung predigt“ (S. 40). Akzentsetzungen dieser Art machen das Buch so sympathisch und konstruktiv. Dieser Einführung in die Praktische Theologie ist weite Verbreitung zu wünschen.

Helge Stadelmann

2. Gemeindebau

Maximilian Hölzl: *Gemeinde für andere. Die Anwendbarkeit der Willow Creek Gemeindeaufbauprinzipien für den Aufbau neuer freikirchlicher Gemeinden im deutschen Kontext*, Baptismus-Studien 4, Kassel: Oncken, 2004, 166 S., kart., € 15,80

Der Autor dieser Studie, Maximilian Hölzl, verbindet Gemeindepraxis und theologische Reflexion: Als Pastor im Bund Evangelisch Freikirchlicher Gemeinden kommt er aus der Praxis missionarischen Gemeindebaus; als Doktorand in Prakti-

scher Theologie an der Universität Greifswald erforscht er Geschichte und Prinzipien freikirchlichen Gemeindebaus. Das vorliegende Buch untersucht, inwieweit und in welcher Weise sich Grundsätze und Vorgehensweisen der Willow Creek Community Church (WCCC) auf freikirchliche Gemeindegründungen übertragen lassen (S. 25f). Geleitworte von Michael Herbst und Wilfried Bohlen würdigen das Anliegen dieses lehrreichen Buches.

WCCC wird als eine hoffnungsvolle, kulturell kontextualisierte, effektiv Evangelisation und Gemeinde verbindende Antwort auf den kirchlichen Traditionsabbruch und die damit einhergehende Entkirchlichung in der westlichen Hemisphäre verstanden, die längst nicht nur traditionelle Kirchen, sondern auch Freikirchen betrifft. Missionarisch motivierte Gemeindeneugründungen, deren Bedarf und Umfang anhand von Zahlen (die auf Schätzungen von W. Simson, W. Kopfermann und *ideaSpektrum* zurückgehen) beziffert werden, sind eine weitere Antwort auf den Niedergang der Kirchlichkeit. Hölzl verbindet beide Antworten und untersucht die Übertragbarkeit der WCCC-Prinzipien auf (freikirchliche) Gemeindegründungsarbeiten.

Nach einem einleitenden Kapitel, das den genannten Problemhorizont aufreißt (S. 10-26), wird in einem zweiten Kapitel näher bestimmt, was mit Kirche für Entkirchlichte im einzelnen gemeint ist, welche (zielgruppenorientierten) Gottesdienstmodelle es im wesentlichen gibt und dass WCCC eine auf entkirchlichte 'Baby Boomers' und 'Baby Busters' ausgerichtete Zielgruppengemeinde mit einem besucherorientierten Gottesdienst ist (S. 27-42). Kapitel drei analysiert dann näher die Struktur und Strategie der WCCC und arbeitet besonders ihre Vision, Werte, kulturell relevante Kommunikation sowie ihre gemeindeverbundene prozessorientierte Evangelisationsstrategie heraus (S. 43-67). Das vierte Kapitel untersucht anhand dreier baptistischer Gemeindeaufbau- bzw. -gründungsarbeiten (Weimar, Kelsterbach, Bremen-Lilienthal) die Rezeption von Willow-Creek-Prinzipien (S. 68-105), bevor ein Abschlusskapitel den Ertrag in Thesen zusammen fasst (S. 106-114). In einem umfangreichen Anhang (S. 115-140) werden Materialien geboten und spezifische Fragestellungen vertieft; dazu kommt eine ausführliche Bibliographie (S. 141-160).

Alle drei untersuchten Gemeinden wuchsen innerhalb eines knappen Jahrzehnts von etwa 30 auf 160 Glieder und bezeugen, dabei (in unterschiedlicher Weise) von Willow Creek und ihrem gemeindeverbundenen, kulturell kontextualisierten Evangelisationsansatz profitiert zu haben. Keine der Gemeinden hat dabei versucht WCCC zu kopieren. Speziell die WCCC-Idee, die gesamte Evangelisationsstrategie um 'Wochenendgottesdienste für Entkirchlichte' herum aufzubauen, wurde von keiner der untersuchten Gemeinden übernommen. Ihre Gottesdienste sind eher besuchersensitive Gottesdienste der glaubenden Gemeinde. Mit anderen Worten: Theologisch beurteilt profitieren die Gemeinden von den tatsächlichen Stärken von Willow Creek und übernehmen eher nicht die Schwächen dieses Ansatzes.

Die Schwächen der WCCC klingen bei Hölzl eher beiläufig an, wobei die umfangreichen Fußnoten dokumentieren, dass der Autor die WCCC-kritische Literatur sehr wohl kennt. Eine nähere theologische Bewertung will er aber in dieser Arbeit gerade nicht leisten (S. 26), sondern sich auf die Frage nach dem Modus der Übernahme von WCCC-Prinzipien und deren Auswirkung im deutschen Kontext beschränken. Hier lässt die Studie Fragen offen, indem kritikwürdige Aussagen sowohl von Willow-Creek-Autoren als auch aus der Sekundärliteratur meist nur referiert, gelegentlich relativiert (vgl. S. 41f), aber kaum grundsätzlich hinterfragt werden – obwohl manche Abschnitte, die der biblisch-theologischen Reflexion gewidmet sind (S. 43ff.47.51.57.61.66), Gelegenheit dazu geboten hätten. So bleibt vieles neutral im Raum stehen: dass Menschen mittleren Alters vor allem die kulturelle Rückständigkeit der traditionellen Gemeinden vom Glauben abhalte; dass das Setzen quantitativer Wachstumsziele dem Gemeindegewachstum hilft; dass die '200er-Grenze' entscheidend für die Gemeindestruktur ist; dass besucherorientierte Gemeinden 'apostolische' Gemeinden sind (Hunter, Wagner); dass 'apostolische' Gemeinden (wie es sie seit den Anfängen des Christentums gebe) die Sprache, die Musik und den Stil ihrer Zielgruppe annehmen; dass die WCCC das sichtbarste 'apostolische' Experiment in den U.S.A. ist; dass Robert Schullers Einfluss auf Bill Hybels relativ neutral zu sehen ist; dass der besucherorientierte Ansatz für 'Gottesdienste' legitim ist, weil er zum Beispiel dem Wunsch der 'Baby Boomers' nach einem auf sie zugeschnittenen Gottesdienst entgegen kommt; dass Todd Hahn Recht hat, wenn er für Gottesdienste, Kleingruppen und Dienste keine Unterscheidung für Christen und Nichtchristen mehr gelten lässt, also kein 'Drinnen' und 'Draußen' in der Gemeinde mehr kennt; dass die WCCC eine Gemeinde nach dem Muster der Apostelgeschichte und der paulinischen Gemeinden ist – einschließlich dessen, dass der Gottesdienst wesentlich als Evangelisationsveranstaltung verstanden wird. Ob die neutestamentlichen Gemeinden wirklich als kulturell angepasste Zielgruppengemeinden mit an Außenstehende ausgerichteten 'Gottesdiensten' zu sehen sind, wird nicht genügend reflektiert. Immerhin wird wiederholt (S. 48.51) auf die Gefahr von Zweckmäßigkeitsdenken bzw. Pragmatismus hingewiesen (im Anschluss an Rommen, Hesselgrave, VanGelder). Sehr freundlich klingt überdies, wenn der Bund Evangelisch Freikirchlicher Gemeinden als 'Bund für Suchende' bezeichnet wird – wobei Hölzls Buch zweifellos dazu beitragen möchte, dass er ein solcher wird! Die Gründe für die tatsächliche Schrumpfung dieser größten deutschen Freikirche zu untersuchen, hätte die spezifische Fragestellung der vorliegenden Studie gesprengt.

Hölzls Buch ist eine Fundgrube von Information. Die Seiten sind meist zur Hälfte mit Fußnoten gefüllt, die Einblick in ein weites Spektrum neuerer Literatur bieten. Es bietet von daher auch an den Stellen, an denen sich der Autor selbst eines theologischen Urteils enthält, genügend Ansatzpunkte, damit der Leser sich ein eigenes Urteil bilden kann. Vor allem aber spürt man dem Verfasser ab, dass

ihn die geistliche Not und die Frage nach einer kulturgerechten Umsetzung des Missionsbefehls durch Gemeinden, die nicht nur punktuell, sondern permanent evangelisieren und dabei Evangelisation und Jüngerschaft zusammenhalten, umtreibt. Von daher sind dem Buch viele Leser zu wünschen, die für ihren Auftrag zu lernen bereit sind.

Helge Stadelmann

Andreas A. Junge / Arndt E. Schnepfer: *Für Gott werben. Das Buch für Öffentlichkeitsarbeit in Kirche und Gemeinde*, Wuppertal: R. Brockhaus, 2004, 128 S., € 10,90

Die Autoren Junge (Kommunikationsdesigner) und Schnepfer (Theologe und Pressesprecher im Bund Freier evangelischer Gemeinden) schließen mit vorliegendem (Schulungs-) Buch eine wichtige Lücke auf dem kirchlichen Buchmarkt, denn ihre zentrale Frage könnte man wie folgt umschreiben: Wie kann man auch als Laie im Rahmen der gemeindlichen bzw. kirchlichen Öffentlichkeitsarbeit effizient „Für Gott werben?“ Dass es den Verfassern dabei tatsächlich um Gottes Sache geht, stellen sie gleich anfangs heraus: „Es geht... bei der Werbung von und für Kirche nicht um uns, sondern um Größeres: Christus und seine Gemeinde“ (S. 8). Diese Vorbemerkung erscheint wichtig, folgen doch daraufhin ohne größere theologische Reflexion eine Menge technischer Details, Tipps sowie Wissenswertes aus der Welt des Kommunikationsdesigns. Um den Leser für die kirchliche Werbung zu schulen, ist das Buch in sechs Schwerpunkte untergliedert.

Unter der Überschrift „Werbung: eine Haltung“ (S. 6f) stellen die Autoren Werbung als unverzichtbare Option des christlichen Glaubens dar: Bereits im Alten Testament sei Gott ein werbender Gott gewesen, was sich insbesondere in den Schriftpropheten widerspiegele. Aus dem Neuen Testament werden Jesus Christus und Paulus in ihrer werbenden Haltung skizziert. Diese Tendenz habe sich dann in der Reformation (Gutenberg, Luther) und im Pietismus (Francke, Canstein) fortgesetzt. Im folgenden Kapitel – „Merkmale einer Werbung für Gott“ (S. 8f) – endet die theologische Reflexion bezüglich Werbung mit Hinweisen, welche die moralische sowie ästhetische Dimension des Themas berühren. Anhand von 1 Kor 9,20ff wird eine Zielgruppenorientierung der biblischen Öffentlichkeitsarbeit konstatiert. „Wie Werbung funktioniert“ (S. 11-22), nämlich durch den „Zusammenhang von Wiedererkennen, Gewohnheit und Vertrauen“ (S. 11), erklären die Verfasser dann anhand eines leider biblisch nicht näher reflektierten Menschenbildes, das in die Aussage mündet: „Vertrauen und Glaubwürdigkeit wachsen durch Übereinstimmung von Kommunikation, Verhalten und Aussehen“ (S. 12). Was dementsprechend zu den Faktoren Gemeinde-

Kommunikation, Gemeinde-Verhalten, Gemeinde-Aussehen sowie Gemeinde-Identität beiträgt, wird kurz skizziert, um dann unter der Überschrift „Die ersten 7 Schritte“ (S. 23-81) größtenteils detaillierter erklärt zu werden. Im Kernstück des Buches erläutern Junge und Schnepfer die kirchliche Öffentlichkeitsarbeit unter der jeweiligen Einschätzung der Lebensdauer, des Aufwands sowie der Kosten auf den Gebieten Gemeinde-Design, Briefpapier & Co, Vordruck-Paket, Gemeindebrief, Image-Broschüre, Internet-Präsenz sowie Pressearbeit im Hinblick auf eine fiktive Kirchengemeinde. Darüber hinaus gehende Werbe-Möglichkeiten (33 an der Zahl!) illustriert das Kapitel „So kann's weitergehen“ (S. 82-96), darunter beispielsweise Gebäudewerbung, Willkommens-Mappe für Erstbesucher oder Kinowerbung. Das Buch schließt mit der Rubrik „Gut zu wissen“ (S. 97-127), in der es um zahlreiche Details zu Formaten, Falzarten, Papierqualität, Druckverfahren, Typografie, Farben, Fotos, Anzeigen schalten, Verträge schließen sowie der Planung und Koordination von gemeindlichen Werbe-Initiativen innerhalb der Gesamtjahresplanung geht. Dank der zahlreichen Illustrationen und des professionellen Layouts lässt sich der Text auf allen Seiten schnell erfassen und bestens lesen.

Resümee: Trotz des kurzen theologischen Vorspanns steht die Publikation durch das Fehlen weiterer theologischer Reflexion insgesamt in der Gefahr den Eindruck zu vermitteln, Werbung sei der entscheidende Faktor, um Menschen der Gemeinde Gottes hinzuzufügen. Da dies jedoch allein Gottes Werk ist, kann trotz bester Werbung so manche Gemeinde auch ohne Frucht bleiben. Wahrscheinlich sollte man am besten das eine, nämlich die Öffentlichkeitsarbeit, praktizieren, ohne das andere, nämlich das Gebet um Gottes Handeln, zu vernachlässigen. Wem diese Spannung klar ist, für den wird dieses Buch zur unersetzbaren Schulung auf dem Sektor Öffentlichkeitsarbeit für Kirche und Gemeinde werden.

Peter Mergler

Wilfried Plock: *Gott ist nicht pragmatisch. Wie Zweckmäßigkeitsdenken die Gemeinde zerstört*, Oerlinghausen: Betanien Verlag, 2004, 158 S., Pb., € 6,50

In seinem Buch betont Wilfried Plock, dass der Pragmatismus zerstörerisch für christliche Gemeinden wirke und warnt vor dem Aufkommen eines „neuen Evangeliums“ (S. 125f). Er definiert Pragmatismus als „eine Haltung, die das tut und bevorzugt, was funktioniert“ (S. 18), die Frage nach einer verbindlichen Wahrheit dagegen ausklammert. Plock beobachtet eine solche pragmatische Grundeinstellung in der Evangelisation (Alpha-Kurs, „Koalition für Evangelisation“, Billy Graham, ProChrist), in der Gemeindeaufbau-Bewegung (Donald McGavran, Peter Wagner, Christian Schwarz) sowie in „besucherzentrierten“ Gemeinden (Robert Schuller, Bill Hybels, Rick Warren). Außerdem kritisiert er

Einheitsbestrebungen in der evangelikalen Bewegung, wie zum Beispiel die Zusammenarbeit mit Charismatikern und Katholiken sowie die Berufung von Frauen in Leitungspositionen. Anstelle einer pragmatischen Orientierung empfiehlt Plock das Festhalten „an den in der Heiligen Schrift offenbarten Prinzipien des Glaubens und des Gemeindebaus“ (S. 121).

Die Ausführungen Plocks weisen auf einen wichtigen Aspekt in der aktuellen Diskussion um Evangelisation und Gemeindeaufbau hin. Er betont zu Recht, dass die Ausrichtung des gemeindlichen Handelns und alle angewandten Methoden am Maßstab der Bibel geprüft werden müssen. Dabei werden einige Gefahren erwähnt wie zum Beispiel die einseitige Orientierung am 'Erfolg' und die Vernachlässigung 'unbequemer' Wahrheiten.

Kaum berücksichtigt wird jedoch, dass diese Gefahren auch von den kritisierten Vertretern selbst gesehen werden. Es finden sich dort beispielsweise selbstkritische Aussagen darüber, dass die Gerechtigkeit und die Heiligkeit Gottes gegenüber seiner Liebe bisher zu wenig betont wurde (vgl. z.B. Lynne und Bill Hybels, *Ins Kino gegangen und Gott getroffen*, Wuppertal-Zürich 1996, S. 103). Vor diesem Hintergrund ist es nicht gerechtfertigt, besucherorientierten Gemeinden vorzuwerfen, sie verkündigten ein „neues Evangelium“. Erst recht ist es völlig unangebracht, die Gemeindegrowthbewegung mit „dem Kirchenkampf im Dritten Reich und dem Einbruch der 'modernistischen' Theologie in der Bultmann-Ära“ (S. 9) zu vergleichen.

Im Hintergrund dieser Sichtweise steht die Auffassung Plocks, zwischen dem „biblischen Evangelium“ und den kritisierten Gemeindeaufbaukonzepten bestehe ein grundsätzlicher Gegensatz. Plock stellt das „biblische Evangelium“, das bei Gott ansetzt, und das „'neue' Evangelium“, bei dem es um den Menschen geht, einander gegenüber (S. 126). Ein solcher Gegensatz wirkt künstlich, da eine biblisch-missionarisch ausgerichtete Gemeindegrowtharbeit selbstverständlich bei Gott ansetzt, dabei aber auch fragt, wie Menschen in einer gewinnenden Art angesprochen werden können. Eine theozentrische Orientierung und das Eingehen auf menschliche Fragen und Bedürfnisse schließen sich daher nicht gegenseitig aus, sondern gehören zusammen. Wenn dieser Zusammenhang gesehen wird, kann die Kritik Plocks einen wichtigen Beitrag zum Gespräch darstellen und auf tatsächlich bestehende Gefahren hinweisen. Verantwortliche von Willow Creek beobachten beispielsweise in Deutschland eine Tendenz, lediglich Methoden zu übernehmen, ohne sich auf eine „konsequente Ausrichtung auf das Leben in der Nachfolge Jesu“ einzulassen (vgl. WillowNetz 4/2003, S. 12f). Hier kann Plocks Kritik hilfreich sein. Sie muss aber nicht zur grundsätzlichen Ablehnung derzeitiger Evangelisations- und Gemeindeaufbaumodelle führen.

Bei Plock selbst lässt sich eine solche differenzierte Betrachtungsweise jedoch kaum beobachten: Er neigt zu pauschalen Verurteilungen, obwohl auch er an manchen Stellen positive Aspekte bei den von ihm untersuchten Ansätzen sieht. Der Eindruck einer undifferenzierten Auseinandersetzung bei Plock wird ver-

stärkt durch einige methodische Schwächen. An mehreren Stellen finden sich zum Beispiel deutliche Kritikpunkte, die nicht belegt werden. Dem modernen Evangelikalismus wird beispielsweise vorgeworfen, er missbrauche „oft genug die Bibel, um das, was schon 'gefühl't wurde, nachträglich zu rechtfertigen“ (S. 25). Belege hierfür werden nicht genannt. Ebenfalls ohne Angabe von konkreten Beispielen wird vertreten, dass „Christen und ganze Gemeinden in Denkweise und Form verweltlicht“ werden (S. 48). Außerdem finden sich einzelne Aussagen, die einer Überprüfung nicht standhalten. Dass in Gästegottesdiensten die Predigt kürzer wird (S. 11), trifft bei den allermeisten dieser Gottesdienstmodelle nicht zu. Es werden zwar Elemente hinzugefügt, aber die Predigt nimmt weiterhin einen zentralen Raum ein (vgl. z.B. Douglass / Scheunemann / Vogt, Ein Traum von Kirche, Asslar ²1999, S. 71.182). Auch der Eindruck, dass Rick Warren „ungehemmt pragmatisch“ denke und arbeite (S. 66), entspricht nicht den Tatsachen. Warren betont in besonderer Weise, dass nicht die Erwartungen von Kirchendistanzierten, sondern der Auftrag Gottes eine Gemeinde bestimmen solle (vgl. Rick Warren, Kirche mit Vision, Asslar 1998, S. 81f.). - Zu hinterfragen sind auch einzelne biblische Belege. Es ist zum Beispiel nicht zutreffend, dass Paulus in seiner Verkündigung „nicht den Griechen ein Grieche werden wollte“ (S. 36). In der Areopagrede (Apg 17) knüpft er beispielsweise an philosophische Gedanken an, die seinen griechischen Zuhörern vertraut waren.

Die dargestellten Schwächen der Argumentation Plocks verstärken den Eindruck, dass die pauschale Verurteilung der derzeitigen Evangelisationspraxis, der Gemeindegrowthbewegung und des besucherorientierten Ansatzes nicht gerechtfertigt ist. Eine solche Verurteilung trägt dazu bei, Gräben innerhalb der evangelikalen Christenheit aufzureißen bzw. zu vertiefen. Nach einem Text von Fred Colvin im Anhang des Buches ist aber die „sichtbare Liebe und Einheit unter den Heiligen“ wichtig, um Menschen von der Relevanz des Evangeliums zu überzeugen (S. 149). Es ist daher zu hoffen, dass es zu einem offenen Gespräch über die von Plock aufgeworfenen Fragen kommt, bei dem nicht undifferenzierte Urteile im Mittelpunkt stehen, sondern der gemeinsame Wille, Menschen für den Glauben an Jesus Christus zu gewinnen. Selbstverständlich sollte dabei die Heilige Schrift die Grundlage und der Maßstab sein, wie Plock zu Recht betont.

Christian Schwark

3. Gottesdienst

Karl-Heinrich Bieritz: *Liturgik*, Berlin: de Gruyter, 2004, 770 S., Pb., € 39,95

Der emeritierte Rostocker Praktische Theologe hat mit diesem Lehr- und Studienbuch den reifen Ertrag langjähriger Forschungs- und Lehrtätigkeit auf litur-

giewissenschaftlichem Gebiet vorgelegt. Das Werk ist zugleich so übersichtlich gegliedert, reich dokumentiert und durch benutzerfreundliche Übersichten und Register erschlossen, dass es darüber hinaus als hervorragendes Nachschlagewerk dienen kann. Anders als bei so manchen Alterswerken, deren Erscheinungsdatum zugleich das Verfallsdatum einer zu Ende gehenden Forschungsepoche repräsentiert, scheint Bieritz' Buch gelungen zu sein und verspricht, auf längere Zeit ein Standardwerk zu werden.

Ein erstes Kapitel (S. 1-26) klärt Begrifflichkeit, Gegenstand, Verfahren und Quellen der Liturgik. Kapitel zwei (S. 27-57) handelt von den Sprachen des Gottesdienstes, wobei vor allem Abschnitt 2.3 auf 20 Seiten Bieritz' semiotischen Zugang zur Liturgik dokumentiert. Die unterschiedlichen Codes, in denen der semiotisch verstandene Gottesdienst sich ausdrückt, werden in den Kapiteln drei bis zehn entfaltet. Kapitel drei (S. 58-85) ist den Zeiten des Gottesdienstes gewidmet; Kapitel vier (S. 86-122) dem gottesdienstlichen Raum; Kapitel fünf (S. 123-159) den Klängen einschließlich der Kirchenmusik; Kapitel sechs (S. 160-204) den Rollen im Gottesdienst samt Ämterlehre, Ordination und zugehöriger Kleiderordnung; Kapitel sieben (S. 205-241) verhandelt unter der Überschrift 'Körper' gottesdienstliche Gebärden, Geräte und Gegenstände; Kapitel acht (S. 242-273) widmet sich dem Gottesdienst als Wortgeschehen; Kapitel neun (S. 274-304) behandelt das Herrenmahl, woran dann Kapitel zehn (S. 305-335) anknüpft, indem das Verhältnis von Wort und Mahl im Kontext der Liturgiegeschichte nachgezeichnet wird. Kapitel elf (S. 336-370) zeichnet die Liturgiegeschichte des Ostens nach; Kapitel zwölf (S. 371-445) die des Westens; Kapitel dreizehn (S. 446-511) die des evangelischen 'Nordens'; Kapitel vierzehn (S. 512-565) die Geschichte der Liturgiereformen auf katholischer und protestantischer Seite. Kapitel fünfzehn (S. 566-605) ist den liturgischen Aspekten der Taufe samt Konfirmation gewidmet; Kapitel sechzehn (S. 606-641) den Tageszeitengebeten. Das abschließende siebzehnte Kapitel (S. 642-694) behandelt dann gottesdienstliche Aspekte der Kasualien. Es folgen ausführliche Register. Jedem Kapitel sind – leider als Endnoten – Anmerkungen beigelegt. Zu jedem Gegenstand werden die liturgiegeschichtlichen Aspekte ausführlich und (oft in Tabellenform) übersichtlich dokumentiert.

Entwicklung und Ausdrucksformen des christlichen Gottesdienstes werden von Bieritz nicht nur im ökumenischen Gesamthorizont nachgezeichnet, sondern man hat auch den Eindruck, dass der Verfasser den Ergebnissen der nachkonziliaren römischen Liturgiereform mit besonderer Sympathie gegenübersteht. Die biblische Evidenz kommt jeweils eher als Ausgangspunkt, weniger als entscheidendes Kriterium ins Spiel. Die im ökumenischen Kontext betriebene Liturgiewissenschaft innerhalb der Kirchen der Reformation hat auch heute als ihr Gestaltungsideal noch nicht die zeitgenössische Umsetzung eines Gottesdienstes in apostolischer Schlichtheit und Freiheit, wie sie als 'dritte Weise' in Luthers Vorrede zur Deutschen Messe (1526) anklängt. Überhaupt klingen lediglich im Ab-

schlusskapitel unter den Stichworten „Präkatechumenale Feierformen“, „Frauenliturgien“ und „Salbungsgottesdienste“ (S. 681-685) ganz kurz Überlegungen an, wie man mit neueren bzw. niedrigschwelligen Gottesdienstformen Menschen von heute erreichen könnte, wobei die gewählten Beispiele mehr Fragen aufwerfen als sie Anregungen zu biblisch fundierten zeitgenössischen Gottesdienstformen bieten. Weder der integrative Gottesdienst, der ein breites Generationenspektrum anspricht, noch besuchersensitive Gottesdienstformen, die auch entkirchlichten Menschen das Evangelium im Gottesdienst verständlich kommunizieren, sind im Blickfeld; ebenso nicht die gesamte neuere Kultur der Anbetungsmusik. (In diesen Belangen ist die liturgische Forschung in Greifswald offenbar weiter entwickelt als in Rostock.)

Trotz solcher Desiderate können Evangelikale viel von der vorliegenden Liturgik lernen, gerade angesichts des in Freikirchen und Pietismus nach wie vor immer wieder zu konstatierenden Analphabetismus im Blick auf liturgische Bildung. Der Schatz an gottesdienstlichen Gestaltungselementen, den Bieritz aus 2000 Jahren Gottesdienstgeschichte hebt, könnte – anhand biblischer Maßstäbe gesichtet – vielen evangelikal und charismatischen Peinlichkeiten, Oberflächlichkeiten, unsäglichen Einfällen sowie so mancher geistlosen Spontaneität oder kurzschlüssigen Übernahme schlichtester Versatzstücke aus Show und Entertainment entgegen wirken. Theologiestudenten und Pastoren kann dieses gehaltvolle Buch jedenfalls nur nachdrücklich zur Lektüre empfohlen werden. Reichlich Material zum eigenen Nachdenken bietet dieses Werk auf jeden Fall.

Helge Stadelmann

4. Seelsorgelehre

Michael Dieterich: *Seelsorge kompakt. Zehn Grundlagen für eine ganzheitlich orientierte Beratung und Therapie*, Hochschulschriften aus dem Institut für Psychologie und Seelsorge, Bd. 14., hg. vom Institut für Psychologie und Seelsorge (IPS) u. Institut für Praktische Psychologie (IPP), Freudenstadt 2004, 176 S. (Selbstverlag; zu beziehen durch IPS, Lauterbadstr. 74, 72250 Freudenstadt)

Er habe „viele Jahre gebraucht“ und „manchen steilen Weg gehen“ müssen, um „zusammenfassen zu können“, was seines Erachtens „bei einer Begegnung mit Menschen wichtig“ sei (S. 7), bezeugt Michael Dieterich im zweiten Satz des Buches. Das liest sich pathetisch, fast testamentarisch; der weitere Inhalt des Buches ist an dieser Aussage zu messen. Im Lauf der Lektüre fragt man sich dann, was etwa die Beschreibung der Psychopharmaka (S. 64-66) und die relativ detaillierte Darstellung des Behandlungsverlaufs einer Depressionstherapie, letztere noch dazu unter der etwas irreführenden Überschrift „Rückschläge“ und mit einer

Fragenliste zur Selbstüberprüfung der Depressivität des Lesers versehen (S. 116-124), mit den „vielen Jahren“ und den „steilen Wegen“ zu tun habe. Aber das sind Marginalien, die der Rezensent wie manche andere kleinere und größere Ungereimtheit durchaus vernachlässigen könnte und im weiteren auch will. Untersuchen wir stattdessen lieber das Buch auf das hin, was es sein will: eine umfassende, kompakte Darstellung dessen, was Seelsorge sein soll, als Quintessenz der bisherigen Lebensarbeit des Autors. Unter diesem Aspekt ist der zweite Teil des Satzes viel interessanter, denn er teilt mit, dass Dieterich „Seelsorge, Beratung und Psychotherapie“ und „Begegnung mit Menschen“ anscheinend gleichsetzt – ein zwar sehr gewagter, aber irgendwie auch schöner Gedanke, wenn man Martin Bubers berühmte Feststellung, alles wirkliche Leben sei Begegnung, heraushören will. Aber auch ein gefährlicher Gedanke, wenn Seelsorger, Berater und Therapeuten in jeder menschlichen Begegnung einen Auftrag wittern, den anderen zu „beseelsorgen“, zu beraten und zu therapieren. Bubers Aussage ist hingegen ein unabdingbarer Grundsatz seelsorglicher Haltung, sofern Begegnung als schöpferisch-partnerschaftliche Interaktion verstanden wird, als Abbild des trinitarischen „ubi amor ibi trinitas“ Augustins, wonach der Geist der Liebe das gegenseitig Verbindende ist.

Der erste Abschnitt des Vorworts schließt mit dem knappen Rechtfertigungsversuch des weitgehenden Fehlens von Quellennachweisen. Sie „mussten wegfallen“, der „knappe[n] Darstellung“ wegen (S. 7). Worin der behauptete Sachzwang für dieses Defizit liegt, ist logisch nicht nachvollziehbar; von einem „Muss“ kann nicht die Rede sein. Man wüsste an manchen Stellen nur zu gern, woher Dieterich seine Erkenntnisse hat. Der Hinweis, dass der „ganze wissenschaftliche Apparat... an anderer Stelle nachgelesen und überprüft werden“ könne (S. 13), bringt wenig und trifft zum Teil, wenn man sich tatsächlich darum bemüht, nicht zu: Für das „Baumring“-Modell seines Persönlichkeitsstrukturmodells, das „Tiefenstruktur“, „Grundstruktur“ und „Wesenszüge“ als Abbildung aufeinander folgender Entwicklungsphasen deutet (S. 101f), findet sich selbst in der zweiten Auflage des Handbuchs des dazugehörigen Tests PST-R (Dieterich, Der Persönlichkeits-Struktur-Test PST, 2003) noch immer keine wissenschaftliche Begründung; man muss vermuten, dass es sich nur um eine Hypothese Dieterichs handelt. Aber – auch das ist Marginalie.

Viel interessanter ist zum Beispiel, dass Dieterich im Anhang dann doch ein paar wenige Literaturhinweise nennt und dass unter der Überschrift „Zur spirituellen Seelsorge empfehle ich“ Henri Nouwen aufgeführt ist. Nouwen hat, kongenial mit Buber, Grundlegendes zur spirituellen Grundlage jeder Seelsorge geschrieben. Jeder echte Hirte solle „als einer, der selbst seine Fehler und Wunden hat, die Fehler und Wunden seiner Brüder und Schwestern erkennen und von ihnen erkannt werden“ (Nouwen, Seelsorge, die aus dem Herzen kommt, 9. Aufl. 1999, 43f). Wirkliche Seelsorge sei grundsätzlich „auf Wechselseitigkeit angelegt“ (ebd., 45). Andernfalls „wird das ‘Hüten’ schnell zu einer subtilen Weise

der Machtausübung über andere und nimmt autoritäre und diktatorische Züge an“ (ebd.). Die Basis aller Seelsorge ist nach Nouwen somit die Gemeinschaft der Hilfsbedürftigkeit und Hilflosigkeit im Angesicht Gottes. Das impliziert notwendig Partnerschaftlichkeit in ungeheuchelter Solidarität und in der Keuschheit des Nichtwissens und Nichtverfügens. Das meint, humanistisch durch Carl Rogers angedacht und christlich durch den Agapebegriff gefüllt, Empathie nach dem Vorbild Jesu. Zu recht betont auch Dieterich unter Hinweis auf Rogers und Tausch (S. 27f), dass die Haltung, sich ganz zuhörend und mit hoher Wertschätzung weit in die Denkwelt des Gegenübers hineinzubegeben, als seelsorgliche Basisqualifikation unabdingbar sei (S. 13-15.28). Aber die dritte Grundvariable hilfreicher Begegnung, nämlich das, was in der Gesprächspsychotherapie als „Fassadenlosigkeit“, „Echtheit“, „Kongruenz“ und „Transparenz“ bezeichnet wird, kommt bei ihm deutlich zu kurz. Schon Rogers maß der Echtheit des Therapeuten sehr hohe Bedeutung zu und forderte: „Klient-bezogene Beratung kann, wenn sie wirkungsvoll sein soll, weder ein Trick sein noch ein Werkzeug. Sie ist keine subtile Art von Leitung des Klienten, bei der vorgegeben wird, daß man dem Klienten die Leitung selbst überläßt. Um wirkungsvoll zu sein, muß sie echt sein“ (Rogers, Die klientenzentrierte Gesprächspsychotherapie, 14. Aufl., 2000, 43). Diese Behauptung ist insofern zu relativieren, als die Notwendigkeit dieses Faktors für den therapeutischen Erfolg empirisch nicht zwingend ist. Aber die Kriterien seelsorglicher Basisqualifikation müssen nicht nur empirisch, sondern auch ethisch fundiert sein. „Transparenz bedeutet, daß der Therapeut im Umgang mit dem Klienten keine geheimen Pläne verfolgt, nicht versucht, ihn zu manipulieren“, definiert Rainer Sachse, ein Hauptvertreter gegenwärtiger Gesprächspsychotherapie. Dass therapeutischer Erfolg auch anders zustande kommen kann, beleuchtet ja leider nichts weiter als die bedauerliche Tatsache, dass Menschen manipulierbar sind und dass viele sich das sogar gern gefallen lassen. Die ethische Notwendigkeit der Echtheit im Sinne von Authentizität hat Hans van der Geest treffend theologisch begründet: „Je menschlicher, spontaner und normaler der Seelsorger sich gibt, desto stärker erlebt man an ihm die geistliche Dimension. ... Schlichtes, echtes Verhalten verzichtet auf den Versuch, über das Unverfügbare zu verfügen. Es läßt den Platz frei für den Heiligen Geist, damit dieser tut, was nur von ihm getan werden kann. Das ist die theologische Bedeutung der Authentizität in der Seelsorge“ (Van der Geest, Unter vier Augen, 3. Aufl., 1986, 240).

Der Heilige Geist ist zwar auch nach Dieterichs Konzeption unverfügbar, nicht aber der Klient. Seelsorge ist für ihn ganz überwiegend Behandlung, in auffallender Analogie zum Paradigma des Reparierens in der Schulmedizin. Er betont zwar, dass der Seelsorger sich „unter allen Umständen“ in den Ratsuchenden hinein versetzen müsse (S. 14f), aber dieser Akt steht für ihn ausschließlich im Dienst des Analysierens (S. 15). Wie eine „Landkarte“ solle der Seelsorger das Denk- und Glaubenssystem (S. 45-50) seines Klienten erforschen; er solle nur zu

dem Zweck des besseren Durchschauens „auf Augenhöhe“ des Ratsuchenden kommen. Dieser Vorgang geschehe nicht von unten herauf, sondern von oben herab (S. 15f). „Man wagt gar nicht, solche Gedanken fortzuführen, denn sie führen in eine elitäre Richtung, hin zu einer Klassengesellschaft unterschiedlicher Denkentwicklung“, hält sich der Autor einen Augenblick lang selbst vor, um sich des Zweifels sogleich zu entledigen, indem er zustimmend auf die Tradition derartiger volkserzieherischer Haltung verweist: Schon Platon habe die philosophische Aristokratie als elitäre Führungsklasse über Bauern und Kriegsleute gesetzt. Auch das Gleichnis von den anvertrauten Talenten weise in diese Richtung (S. 15; wie das aus der Exegese hervorgehen soll, bleibt unerwähnt). Zwei Gründe weiß Dieterich für seinen elitären Behandlungsansatz zu benennen: Die entwicklungspsychologisch bedingten Unterschiede zwischen linearem, synoptischem und minimalistischem Denken (S. 18-26) sowie die Unterschiede der geistlichen Entwicklung (S. 46-49). Wenn ein Seelsorger nicht zuerst die Denkform seines Ratsuchenden ergründet habe, könne er ihm nicht gerecht werden (S. 16). Dasselbe gelte auch für den Glaubensstand: Der Seelsorger müsse erst herausfinden, „wessen Geistes Kind“ der andere sei und dementsprechend die Tiefgläubigen anders als die weniger Gläubigen behandeln (S. 45). Die Unterscheidungslinie läuft Dieterich zufolge quer durch die praktizierende Christenheit, Evangelikale eingeschlossen. Man habe auch zwischen solchen Christen zu differenzieren, die zwar einen persönlichen Glauben an Jesus Christus aufweisen, aber nicht wirklich hingegeben sind, und solchen, deren Ganzhingabe völlig sei (S. 48).

Das sind Festlegungen auf bestimmte Denk- und Glaubensformen, die der Lebensrealität nicht entsprechen. Die Dialektik des Glaubens zwischen Angefochtenheit und Gewissheitserneuerung kommt ebenso wenig in den Blick wie die Möglichkeit, dass auch der einfachste „Bauer“ zu „minimalistischem“ Denken fähig sein kann, so wie der komplizierteste Professor manchmal allzu schlicht „linear“ denken mag, und vor allem: dass in beiden wohl das eine wie das andere vorhanden sein wird. Als Fazit bleibt kein Zweifel: Mit dieser Konzeption wird „das ‘Hüten’ schnell zu einer subtilen Weise der Machtausübung über andere und nimmt autoritäre und diktatorische Züge an“ (Nouwen). Und es wird ungerecht und manchmal sogar unmenschlich, weil das Richten aus gehobener Position immer mit Wahrnehmungsstörungen einhergeht. „Katalogisierende Wahrnehmung ist... eine Einladung zu Fehlern“, mahnte einst Abraham Maslow, und solche Fehlwahrnehmungen seien kaum korrigierbar. Denn „[w]as man einmal in eine Rubrik abgelegt hat, neigt stark dazu, dort zu verbleiben, weil jedes Verhalten, das dem Stereotyp der jeweiligen Rubrik widerspricht, einfach als eine Ausnahme betrachtet werden kann“ (Maslow, *Motivation und Persönlichkeit*, 1996, 244).

„Spirituelle Seelsorge“ (S. 146-174) ist nach Dieterichs Meinung nicht mehr als ein Teilbereich der therapeutischen Seelsorge, weil Seelsorge grundsätzlich

Therapie sei. Schon der Titel des Buches kündigt ja an, dass er keinen prinzipiellen Unterschied von Seelsorge, Beratung und Psychotherapie gelten lässt. Es gehe ihm darum, „das ‘eigentlich Wirksame’ in der Beratung, Psychotherapie und Seelsorge“ aufzuzeigen, schreibt er denn auch paradigmatisch gleich im ersten Satz des Vorworts (S. 7). Damit ist von Anfang an klar: Nach Dieterich ist die Unterscheidung der Begriffe „Seelsorge, Beratung und Psychotherapie“ letztendlich unsinnig (vgl. S. 10.30.125). Seelsorge ist, so Dieterich, Beratung und Psychotherapie. Spirituelle Seelsorge ist nach dieser Sicht darum nichts anderes als Beratung und Therapie in Glaubensangelegenheiten.

Zwar schreibt Dieterich im zweiten Abschnitt des Vorworts, er wolle nicht behaupten, dass das, was er vortrage, „für alle Berater, Psychotherapeuten und Seelsorger Gültigkeit hat“. Nur „bis zu einer gewissen Grenze“ ließen sich seine Behauptungen verallgemeinern (S. 7). Die Frage, wo diese Grenze denn anzusetzen sei, ist aber leicht zu klären: sehr weit am Rand. Das kann gar nicht anders sein, denn es wird per se durch die Gleichsetzung von Seelsorge, Beratung und Psychotherapie sowie durch Dieterichs eigene Sicht einer ganzheitlichen Anthropologie und einer ebensolchen Psychopathologie gesetzt. Viktor von Weizsäcker hat nicht den Theologen, sondern den Heilern ins Stammbuch geschrieben, dass es wichtiger ist, den kranken Menschen nicht wie ein Objekt zu analysieren, sondern ihn zu verstehen. Der Vorgang des Verständigens sei ein Geschehen zwischen Subjekten und könne darum nicht eigentlich objektiv sein. „Es zeigt sich, daß Jemand verstehen und Etwas verstehen zwei ganz unvergleichbare Fälle sind. Weil mein Verstehen gleichsam in den anderen hinüberschlüpft, so wollen wir... dieses Jemand-Verstehen ein transjektives nennen“ (Weizsäcker, *Der Arzt und der Kranke*, Gesammelte Schriften Bd. 5, 1987, 20).

Diese Transjektivität ist ein genuin theologisches Phänomen, das in der inkarnatorischen Kondeszendenz Gottes seinen Grund und Ursprung hat. Bei Dieterich erscheint sie nur verkürzt als instrumentalisierte Empathie, die Mittel zum Zweck der Behandlung ist. Das Hineindenken in den anderen meint bei ihm gar nicht diesen selbst, sondern es will nur wissen, wie er denkt und glaubt. Das ist alles andere als Seelsorge im Vollsinn und erst recht alles andere als Seelsorge schlechthin. Seelsorge ist aber nach Dieterich dasselbe wie Therapie und Therapie ist „immer ein ‘in Ordnung bringen’“ (S. 83). Darum verblüfft es zwar, aber es überrascht nicht mehr wirklich, wenn er die nicht-therapeutische, begleitende Seelsorge mit der merkwürdigen Bezeichnung „palliative Seelsorge“ versteht (S. 174). Das ist dann also die Seelsorge dort, wo man nichts (mehr) machen kann (ebd.).

Dies ist nicht Marginalie, es ist Ausdruck seiner Gesamtkonzeption. Denn es folgt aus Dieterichs Anthropologie, die nicht nur den bekanntermaßen für Biblisch-Therapeutische Seelsorge kennzeichnenden dreidimensionalen Soma-Psyche-Pneuma-Holismus beinhaltet, sondern auch ein dichotomes Sündenverständnis. Dieterichs Selbstanspruch, zentrale Themen der Seelsorge „kompakt“

zu minimalisieren (S. 24), gerät wenigstens hier zur dämonologischen Simplifizierung. Sünde ist seiner Meinung nach nichts anderes als ein „Durcheinandergelaten“ (S. 57), das beständig durch Satan, den „Ducheinanderbringer“ schlechthin, erzeugt werde (S. 59). Dieser bediene sich dazu missbräuchlich des Naturgesetzes der Entropie (ebd.). Das ist eine richtige, aber durchaus nicht hinreichende Aussage, die Dieterich aber verabsolutiert. Zwar räumt er ein, „dass zu der aktiven Schöpfung und Ordnung prinzipiell der Verfall, der Rückfall ins Durcheinander, dazugehört. Anders kann unser Kosmos nicht existieren“ (S. 58). Aber er leitet daraus nicht ab, dass dieses Sowohl-als-Auch von Lebenserhaltung und Lebenszerstörung während der göttlichen Erhaltungsordnung unter dem Noahbund in universaler unauflöslicher Zweideutigkeit (Tillich) begegnet und darum auch die pauschale Ableitung von Störung und Krankheit aus der Sünde so wenig angemessen sein kann wie die Reduktion der Sünde auf Phänomene der Entropie. Apodiktisch behauptet Dieterich jedoch: „Seelische Störungen entstehen durch eine Vergrößerung der Unordnung (Entropie)“ (S. 53). Er beachtet nicht, dass gerade geordnete Zustände in hohem Maß dämonische Züge aufweisen können (Jesus sagt, dass sogar das Reich Satans selbst wohl geordnet sei [Mt 12,25f]). Unberücksichtigt lässt Dieterich ebenfalls, dass gewisse Prozesse der Desorganisation sogar höchst notwendig für Regeneration und Neuorganisation sind (in der Bibel ist beides insbesondere durch die Sabbatlehre repräsentiert). Die Heilsamkeit des Zur-Ruhe-Kommens, des Loslassens, des Nicht-Tuns, des reinen Empfangens ohne gleichzeitige Zweckorientierung, das Jesus in deutlichem Gegensatz zum unentwegten Schaffen als „das eine, das not tut“, bezeichnet hat (Lk 10,42), kommt bei Dieterich viel zu kurz. „Wenn wir nichts tun, dann wird unsere Seele krank“, stellt er fest (S. 60) und übersieht dabei völlig, dass dies erst recht geschieht, wenn wir zu viel tun.

So sehr Dieterich zu danken ist, dass er immer konsequent um eine Ganzheitlichkeit bemüht war und ist, die aus einem konsequent dualistischen Weltbild abgeleitet ist, das die pneumatische Dimension ganz und angemessen berücksichtigt, so richtig und biblisch es ist, wenn er nicht müde wird zu betonen, der Mensch habe nicht eine Seele, sondern er sei eine Seele (S. 37-43.126), und so wichtig sein Hinweis ist, dass die ärztliche und die priesterliche Beauftragung ursprünglich in Personalunion vereint waren (S. 41.126) und auch heute darum Medizin, Pädagogik, Beratung und Psychotherapie dringlich zueinander gewiesen seien (S. 24.176), so sehr neigt er dennoch immer wieder zu unnötigen Einseitigkeiten und Verallgemeinerungen, die weniger minimalisieren als simplifizieren. Am schwersten wiegt wahrscheinlich seine Engführung des Seelsorgebegriffs. Dieterich entzieht dem Wort „Seelsorge“ seine Wirkungsgeschichte und verzerrt es dadurch semantisch. Tatsächlich ist „Seelsorge“ ein prall mit theologischem Inhalt gefüllter Begriff, der darum auch vor allem einer theologischen Fundierung und Entfaltung bedarf. Das Wort aus diesem Kontext herauszuheben und es, seiner Geschichte entkleidet, einer pauschalen Neudefinition im Sinne einer um

die Spiritualität erweiterten Psychotherapie auszusetzen, verformt es auf unzulässige Weise. Dieterichs Meinung nach „dürfte es eigentlich nur *einen* [kursiv durch den Rezensenten] Beruf für Störungen der Seele geben. Früher war dieser Beruf in der Regel bei den Priestern angesiedelt.“ Es ist nicht nur fraglich, ob ein solcher Monopolismus sinnvoll wäre, es ist auch evident, dass Dieterich diesen Beruf für heute nicht primär aus dem Priesterdienst ableitet, sondern aus dem Heilungsauftrag. Dieser scheint für ihn das Eigentliche zu sein, der Priesterdienst ist inbegriffen. Dadurch dehnt er aber ein Teilsegment der Seelsorge, die beratende bzw. therapeutische Variante, zum Ganzen aus, das kaum noch Raum für andere Formen und Beauftragungen gibt. Diese Ausdehnung ist in Wahrheit eine Verkürzung und sie trägt biblisch-theologisch nicht. Der Heilungsauftrag ist im Priesterdienst enthalten, nicht umgekehrt. In der Bibel ist Seelsorge vor allem Paraklese und in der Praxis ist sie vor allem Begleitung. Begleitende Seelsorge ist durchaus nicht behandelnd und auf die Heilung von Störungen bedacht. Sie ist auch keineswegs erfolgsbestimmt. Der Weg ist hier das Ziel.

Was Dieterich im Schlusskapitel als „spirituelle Seelsorge“ unter dem Thema „Glaubensressourcen“ bietet (S. 146-174), gleicht einem lose angefügten erbaulichen Anhang im Format einer leicht eingängigen Bibelarbeit. In diesem Fall gibt er seine Quellen an (S. 149), nämlich zwei Andachtsbücher, Werke von Henri Nouwen und insbesondere „Leben mit Vision“ von Rick Warren. Im Anhang fügt er noch zwei Bücher als Empfehlung hinzu, die mit einer Seelsorgelehre nur sehr wenig zu tun haben. Natürlich argumentiert er auch im übrigen Verlauf des Buches immer wieder theologisch, aber nie so, dass daraus ein klar strukturiertes und solides theologisches Grundlagenkonstrukt entstünde. Das steht im Widerspruch zum Etikett „Biblisch-Therapeutische Seelsorge“ (BTS). Die pleonastische Hinzufügung des „Biblischen“ (auch Dieterich selbst bemerkt, dass sie „eigentlich redundant ist“, [S. 142]) verstärkt das theologische Moment noch zusätzlich erheblich. Als er darauf zu sprechen kommt, hilft sich Dieterich kurzerhand damit, dass er auf das Bekenntnis der Evangelischen Allianz verweist (ebd.). Das ist erfreulich, aber wiederum für eine theologische Begründung zu wenig. Die Doppelung der Worte „biblisch“ und „Seelsorge“ verlangt vielmehr massiv nach einer entsprechend starken Herausarbeitung der theologischen Fundierung. Diese ist in Dieterichs Modell aber auffallend schwach ausgeprägt. Bei aller Liebe zur Aufwertung des seelsorglichen „Laientums“ wird doch Henri Nouwen recht behalten, wenn er schreibt: „Ohne solide theologische Reflexion... werden unsere Seelsorger in Zukunft wenig mehr als dilettantische Psychologen, Soziologen und Sozialarbeiter darstellen“ (Nouwen, Seelsorge, die aus dem Herzen kommt, 64). „Die Seelsorger der Zukunft müssen Theologen sein“ (ebd., S. 66) – pastoralpsychologisch gut ausgebildete Theologen bzw. theologisch gut ausgebildete Pastoralpsychologen, darf hinzugefügt werden. Dieser Gedanke findet sich bei Dieterich nicht.

Die erfreulichen Seiten des Buches seien auch nicht verschwiegen. Es enthält einige in der Tat kompakte, gut leserliche und instruktive Zusammenfassungen seelsorglich und therapeutisch relevanter Themen, wie die gute, kurze Beschreibung des Leib-Seele-Problems mit einem klaren Bekenntnis zum anthropologischen Dualismus (S. 30-34), einen guten und interessanten Überblick der verschiedenen Formen des Lernens und ihrer Anwendung in den verschiedenen wichtigen Psychotherapieschulen (S. 66-79), einen kurzen, prägnanten Aufriss zu Heil und Heilung im Glauben (S. 80-83), eine interessante, übersichtliche Darstellung von Hauptelementen der Psychopathologie (S. 84-94), eine hilfreiche Beschreibung von Vulnerabilität als Voraussetzung der Entstehung psychischer Störungen (S. 110-115) und einige sinnvolle Grundprinzipien für die Praxis von Beratung und Seelsorge (S. 133-139). Erfreulich sind außerdem die Erklärung, dass es keine spezifisch christliche Persönlichkeitsstruktur gibt (S. 103), das Plädoyer für komplementäres Denken in der Seelsorge (S. 136), die Kritik an den Einseitigkeiten der Mainstream-Theologie, wo die pneumatische Dimension allzu oft vernachlässigt wurde und wird (S. 35), und, nicht zuletzt, das Eintreten für eine verbesserte Akzeptanz semiprofessioneller Seelsorger und Berater, die Kritik am Begriff des „Laientums“ inbegriffen (S. 12f.132f). Sehr zu begrüßen ist schließlich auch, dass sich Dieterich mit seinem Vorhaben der Reduktion auf wesentliche Wirkfaktoren den wichtigen Forschungsergebnissen über die Wirksamkeit von Psychotherapie durch den Berner Psychotherapieforscher Klaus Grawe anschließt (S. 9) und wie dieser kritisiert, dass durch das derzeitige Psychotherapeutengesetz die Grenzen für therapeutisch wirksames Handeln viel zu eng gesteckt sind (S. 133), nicht zuletzt, weil die Differenzierung zwischen psychologischer bzw. seelsorglicher Beratung und Psychotherapie in vielen Fällen sehr vom Standpunkt des jeweiligen Betrachters abhängt (S. 86) und in der Praxis durchaus nicht konsequent durchgeführt werden kann (S. 127f).

Seit 20 Jahren gibt es die Biblisch-Therapeutische Seelsorge nun. Zum Jubiläum erschien dieses Buch. Von den 15.000 Personen, die BTS-Kurse im Lauf dieser Zeit besucht haben, sind zwar (anders, als der Klappentext suggerieren mag) viele keine Seelsorger und nur einige hundert haben die ganze Ausbildung absolviert, aber diese Seelsorgerichtung, die von Michael Dieterich und seiner Frau gegründet wurde, kam zur rechten Zeit und hat sehr viel Gutes bewirkt. Im Jahr 2000 brach die BTS aus verschiedenen Gründen zusammen. Ein Jahr später fing es in ganz kleinem Rahmen und unter verändertem Namen wieder an. Das Buch beschreibt nun also den inhaltlichen Status Quo dieser neuen BTS. Aber sie ist nicht neu. Sie ist auch nicht wirklich weiter entwickelt. Und sie ist mehr denn je ein Alleinprodukt von Michael Dieterich. Das ist auch so gewollt. Von ihm ist wohl kaum noch wirkliche Innovation in der BTS zu erwarten. Neuer Wein müsste her. Aber dafür müsste es auch neue Schläuche geben. Chancen dafür gab

es bisher genug. Michael Dieterich hat mit diesem Buch nicht den Zenit der Seelsorgelehre, sondern das Ende der Fahnenstange erreicht.

Hans-Arved Willberg

Gottfried Wenzelmann: *Innere Heilung. Theologische Basis und seelsorgerliche Praxis*, 3. Aufl., Wuppertal: R. Brockhaus, 2004, 368 S., € 19,90

Der Seelsorgeansatz der Inneren Heilung (im Folgenden I. H.) bezieht die Erlösung Jesu auf seelische Verletzungen im Unterbewussten. Ihr Ziel ist es, diese Schichten der abgedrängten Verletzungen, negativen Erlebnisse etc. zu öffnen, damit sie vom Glauben bzw. dem Evangelium erreicht, berührt und geheilt werden können. Dabei berücksichtigt die I. H. tiefenpsychologische, aber auch kognitionspsychologische Einsichten und vielfältiges therapeutisches Beten.

Gottfried Wenzelmann war früher wissenschaftlicher Assistent im Fachbereich Systematische Theologie an der Universität in Würzburg. Heute ist er Pfarrer in der Lebensgemeinschaft und Begegnungsstätte auf Schloss Craheim (Unterfranken), wo die Erträge seiner Arbeit unter anderem in Kursen zur „Heilung der Erinnerungen“ Anwendung finden. Mit dieser in dritter Auflage erschienenen, als Habilitationsschrift geplanten Veröffentlichung legt er eine sorgfältige Untersuchung der I. H. vor, in der er kritisch offen das Anliegen, die Methodik, aber auch die Gefahren darlegt und damit die Relevanz dieses Ansatzes evaluiert. Dabei will er „zeigen, dass Gefahren nicht nur auf der Seite der Schwärmerei lauern. Eine pauschale Ablehnung der Inneren Heilung könnte zum einen am Menschen, dem die Theologie - zumal die praktische - dienen sollte, vorbeigehen, zum andern könnte sie biblisch-reformatorischem Christsein - und solchem Christsein weiß sich die vorliegende Untersuchung verpflichtet - den Weg zu dieser Seelsorge unnötig verstellen“ (S. 10). Weder lehnt er die Verbindung von psychologischen Erkenntnissen mit dem Glauben grundsätzlich ab, noch negiert er ein reales Einwirken Gottes durch seinen Geist auf die persönliche Geschichte.

Nach einer knappen Darstellung der Voraussetzungen für das Aufkommen der I. H. vergleicht Wenzelmann in dem umfangreichen Hauptteil „Psychologische Aspekte der Inneren Heilung“ (S. 58-185) psychologische Einsichten und deren Aufnahme bei Vertretern der I. H. Im Ergebnis konstatiert er vielfältige Übereinstimmungen zwischen der säkularen Psychologie und der I. H. bei der Beschreibung der Verletzungen und den aus ihnen resultierenden Folgen. Die Struktur der Verletzungen wird von beiden Gebieten als gestörtes Grundbedürfnis nach Liebe beschrieben. Entwicklungsbezogene Verletzungen, dysfunktionale Familien, der geschichtlich-kulturelle Hintergrund und das religiöse Umfeld werden bei der Anamnese berücksichtigt. Dabei bringt die I. H. eigene Schwerpunkte ein: das Verständnis unserer Welt als gefallene Schöpfung, den Liebesbegriff im Sinne

der neutestamentlichen Agape, die Bedeutung der väterlichen Abwesenheit und der (entstellten) Gottesbilder. Weniger behandelt werden im Bereich der I. H. die gestörten Familienbeziehungen und der geschichtlich-kulturelle Hintergrund. Bei den Folgen, die sich aus den seelischen Verletzungen ergeben, nennen Psychologie und I. H. die emotionalen Folgen (Wut), die Folgen für das Unbewusste, die Folgen über mehrere Generationen, die Reaktionen auf seelische Verletzungen, kognitive und psychosomatische Folgen. Als Akzente der I. H. seien hier die Verantwortung des Betroffenen im Umgang mit seinen Verletzungen genannt und die Beleuchtung des Verletzten nicht allein als Opfer, sondern auch als Mitverantwortlicher. Rational geprägte Theologie mag besonders beachten, dass die Erneuerung wegen der Verwobenheit von Gefühl und Denken nicht allein und zuerst durch neue Denkgewohnheiten erwartet wird. Defizitär bewertet Wenzelmann die meist nur vulgärmedizinische Berücksichtigung psychosomatischer Folgen.

Im anschließenden Hauptteil „Theologische Implikationen der Inneren Heilung“ (S. 186-307) verdeutlicht Wenzelmann den spezifischen Beitrag der I. H., indem er ihre theologischen Akzente - Heiligung, Heilung, Gebet, Vergebung, anthropologisches Geistverständnis und Bibelgebrauch - herausarbeitet und theologisch beurteilt. Heiligung (Umgestaltung des inneren Menschen) ist ein Prozess in radikaler Abhängigkeit von Gottes Geist, der in das Leben des Gläubigen ausgegossen ist und es führt. Aus ihrer Aufgabenstellung heraus beleuchtet die I. H. dabei nur psychisch-seelsorgliche Zusammenhänge. Das Heilungsverständnis berücksichtigt ein ganzheitliches Menschenbild, die neuen Beziehungen und den eschatologischen Vorbehalt. I. H. ist Gebets-Seelsorge. Dabei geschieht Gebet auf der Grundlage des Heilshandelns Gottes und beruht auf den Verheißungen seiner Liebe und Macht. Es ist erwartungsvolle, persönliche Gemeinschaft mit Gott und dispensiert nicht vom menschlichen Mitwirken. Im Gebet geschieht eine von Gott begleitete Rückführung zu den Traumata. Gebet hat diagnostisch-analytische Funktion und ist ein Betreten des „Raumes der Gnade“, wo Gemeinschaft mit Gott, neue Hingabe und Heilung geschehen kann. Dazu dient die Gegenwärtigung von Verletzungen in der Gegenwart Gottes und die Verinnerlichung der Liebe Gottes. Der emotionale Bereich wird mit der Klage und dem Sprachengebet einbezogen. Der Seelsorger strebt in der Ausrichtung auf das Wirken des Geistes Gottes eine menschlich-psychologische und geistliche Sensibilität an. Hieraus erwachsen auch Fürbitte und Segen als Zuspruch aus dem inneren Hören des Wortes Gottes. Vom christologischen Ansatz her wird die Befreiungsdimension des Gebets wahrgenommen, ohne dass die multifaktorielle Verursachung psychischer und psychosomatischer Störungen oder die Verantwortung des Ratsuchenden aufgelöst wird.

Wenzelmann stellt diese Fassetten des Kernpunkts der I. H. positiv dar und bescheinigt ihr, das Gebet nicht zugunsten therapeutischer Einsichten zu vernachlässigen. Trotz dieser Wertschätzung mahnt er eine stärkere Reflexion der poten-

ziellen Gefahren an. Zu nennen sind hier ein magisches Missverständnis, Gebetsvorstellungen, die eine offene Aussprache einschränken oder die Ausblendung der eschatologischen Dimension. Der wichtige Prozess der Vergebung wird von der I. H. differenziert behandelt. Die Spannung zwischen Notwendigkeit von und Unfähigkeit zur Vergebung wird durch die Ausrichtung auf die Liebe Gottes in Jesus Christus und eine Haltung der Ehrlichkeit angegangen. Missverständnisse (Verdrängung, Akzeptanz, Augenblicksgeschehen) werden abgegrenzt. Vertreter der I. H. beschreiben die Phasen des Vergebungsprozesses (Vorbereitung als Hilfe für den Verletzten; die eigentliche, den Willen einbeziehende Gewährung der Vergebung; Konsequenzen der Vergebung). Sie streben Versöhnung in den Beziehungsdimensionen zu sich und zum Urheber der Verletzung an. Wenzelmann akzeptiert den befremdenden Ausdruck „Gott vergeben“ als einen praktisch orientierten Weg zum Umgang mit der Theodizeefrage. Es gehe dabei nicht um eine Schuldzuweisung an Gott, sondern um die Bewältigung menschlich eingengter Sicht.

In seiner anschließenden Darlegung der „Methodischen Schritte in der Inneren Heilung“ (S. 308-326) evaluiert Wenzelmann die Abläufe der diagnostischen und der therapeutischen Phase. Positiv vermerkt er den multidimensionalen Ansatz (tiefenpsychologisch, kognitiv, verhaltenstherapeutisch und theologisch). Als nicht aufzugebende Komponenten dieser Seelsorge erinnert er an: den Blick auf die Familienatmosphäre, die Ehrlichkeit vor sich und Gott, die Bedeutung des Seelsorgers und der Ablösung von ihm, das Gebet als Vergegenwärtigung der traumatischen Erfahrungen und ihrer Konfrontation mit dem heilenden Christus, die kognitiven und verhaltenstherapeutischen Schritte (Nacharbeit) und die Verantwortung des Menschen.

Das abschließende Kapitel „Innere Heilung - Recht und Grenze einer poimenischen Intervention“ (S. 327-340) wertet die Ergebnisse aus. Hier listet Wenzelmann nochmals die Hauptgefährdungen der I. H. auf: Vergangenheit zu sehr betonen, Begeisterung, als ließen sich mit der Inneren Heilung alle Probleme lösen, eruptive Gefühle gegen den Verursacher der Verletzungen, Erwartungen einer Spontanlösung, perfektionistisches Heilungsverständnis, Anwendung bei jedem Persönlichkeitstyp, Abhängigkeit vom Seelsorger, Massenveranstaltungen. Gerade indem Wenzelmann diese Gefahren im Verlauf seiner Untersuchung immer wieder nennt, aber auch aufzeigt, was Vertreter der I. H. dagegensetzen, ist seine Studie eine wertvolle Anregung für alle im Seelsorgebereich Tätigen oder Lehrenden. Die Herausforderung, diese hilfreiche Form trinitarisch verankerter geistlicher Vergangenheitsbewältigung, die tiefenpsychologische, aber auch kognitionspsychologische Einsichten und vielfältiges therapeutisches Beten berücksichtigt, zu bedenken und damit die Erlösung Jesu Christi unter Wahrung des eschatologischen Vorbehalts in tiefenpsychologische Zusammenhänge hinein zu expli-

zieren und den Weg von Versöhnungsschritten und zu neuen Beziehungsschritten zu gehen, kann die Poimenik nur befruchten.

Roland Scharfenberg

Hans-Arved Willberg: *Keine Angst vor der Angst! Angststörungen – ihre Ursachen und wie man sie bewältigen kann*, Wuppertal: Brockhaus Verlag, 2004, 86 S., € 6,90

Hans-Arved Willberg ist Theologe, der sich in Psychologie fortgebildet hat. Er arbeitete zur Zeit dieser Veröffentlichung als Studienleiter bei der Biblisch-Therapeutischen Seelsorge (BTS). Entsprechend dem BTS-Ansatz, biblische Wahrheit mit therapeutischen Kenntnissen zu verbinden, geht er auch in seinem Buch vor. Zunächst beschreibt er die schöpfungsgemäße Funktion der Angst. Ohne Angst wäre der Mensch akuten Gefährdungen hilflos ausgeliefert. Sie stellt eine Art „Schleudersitz“ dar, welcher in lebensbedrohlichen Situationen automatisch aktiviert wird. Willberg erklärt in diesem Kontext ausführlich die Wirkungsweise des Limbischen Systems. Als mit dem Zwischenhirn verbundener Teil des Hirnstammes meldet es gefährliche Sinneswahrnehmungen und löst zugleich Mechanismen zum Selbstschutz aus. Die Angst ist Dienerin und Helferin des Menschen. Sie gehört zu seinem Geschaffensein dazu.

Die negative Wirkung der Angst sieht Willberg dort, wo sich der Mensch von ihr beherrschen lässt („die Angst als Tyrannin“). Von hier aus ist es nur noch ein kleiner Schritt zur pathologischen Angststörung. Da diese in aller Regel mit einem Vermeidungsverhalten gekoppelt ist, entsteht am Ende die „Angst vor der Angst“. Die Furcht vor der Angst produziert dieselbe immer neu. Die Folge ist ein immer größer werdendes Bedürfnis nach Absicherung und damit einhergehend eine wachsende Einschränkung der Bewegungsfreiheit. Präzise und in knappen Strichen gelingt es Willberg nun, die verschiedenen Phobien mit ihren Hintergründen und Symptomen zu beschreiben. Exemplarisch sei an dieser Stelle die „Fehlschlagangst“ (S. 41) erwähnt, hinter welcher häufig ein negatives Selbstbild und geringes Selbstwertgefühl steckt.

In der Behandlung der Angst greift der Verfasser seine zu Beginn skizzierte These auf. Die Angst soll in ihre schöpfungsgemäße Funktion zurückgeführt werden. Es ist nötig, dass sie von ihrem Tyrannenpodest heruntersteigt und wieder zur Dienerin des Menschen wird (S. 54). Neben verschiedenen verhaltenstherapeutischen und kognitiven Maßnahmen kommt Willberg nun auch auf geistliche Hilfen zu sprechen, um die Angst zu überwinden. Am Ende fokussiert er die Angst, die aus der Entfremdung des Menschen mit Gott resultiert. Diese tief sitzende und durch Psychotherapie nicht zu bewältigende Angst kann nur durch das Evangelium von Jesus Christus geheilt werden.

Willberg gelingt es, die Angst sowohl aus theologischer Sicht wie auch aus dem Blickwinkel der Neurobiologie zu beschreiben. Dabei vermag er beide Wissensbereiche aufeinander zu beziehen und auch zu unterscheiden. Herausgekommen ist ein praxistaugliches Büchlein, das gut lesbar ist und sowohl für Seelsorger wie für Therapeuten eine echte Hilfe darstellt.

Rolf Sons

Peter Zimmerling (Hg.): *Evangelische Seelsorgerinnen. Biografische Skizzen, Texte und Programme*, Göttingen: Vandenhoeck und Ruprecht, 2005, 352 S., 19 Abb., geb., € 32,90

Der Herausgeber des Buches ist apl. Professor an den Universitäten Heidelberg und Leipzig. Er hat sich unter anderem auf Seelsorge, Spiritualität und theologische Frauenforschung spezialisiert. Die Autorinnen und Autoren dieses Bandes, hauptsächlich Professoren und Dozenten in den Bereichen Theologie und Kirchengeschichte, haben ihre Beiträge im Rahmen ihrer jeweiligen Forschungsschwerpunkte erarbeitet. Das Buch verfolgt den hohen Anspruch, eine „empfindliche Forschungslücke“ zu schließen (S. 5). Zimmerling hält es für dringend geboten, die Seelsorgetätigkeit von Frauen im Verlauf der Geschichte des Protestantismus zu erforschen, nach der bisher fast ausschließlichen Beschränkung auf männliche Seelsorger, wie auch Christian Möllers dreibändige Geschichte der Seelsorge in Einzelporträts (1996) zeige.

In 19 Einzelbeiträgen werden Frauen in ihrer Rolle als Seelsorgerinnen vorgestellt. Den Anfang bildet ein Beitrag über die sogenannten Wüstenmütter aus dem 4. Jahrhundert. Alle weiteren Beiträge gehen auf Frauen aus der Zeit seit der Reformation ein. Die Lebensbilder sind den Epochen Reformation, Orthodoxie, älterer Pietismus, Gemeinschafts- und Erweckungsbewegung und Zeit seit der Bekennenden Kirche zugeordnet. Jeder Beitrag enthält biografische Angaben, Quellentexte und eine Würdigung des jeweiligen Lebenswerkes sowie Implikationen für die heutige Seelsorgepraxis. Die einzelnen Beiträge sind in sich geschlossene Einheiten zum jeweiligen Lebensbild, die durch zumeist ausführliche Literaturhinweise zum Weiterstudium einladen. Eingegangen wird zum Beispiel auf Katharina Zell, Johanna Eleonora Petersen, Friederike und Caroline Fliedner, Dorothea Trudel, Hedwig von Redern, Anna Paulsen und Katharina Staritz.

Die im Vorwort angekündigte „Rekonstruktion des seelsorgerlichen Programms“ (S. 5) der jeweiligen Frauen ist eher als Beschreibung ihrer seelsorgerlichen Tätigkeit zu verstehen. Die porträtierten Frauen verstanden sich nicht explizit als Seelsorgerinnen. Vielmehr handelt es sich um exponierte Frauen der Kirchengeschichte, die auch seelsorgerlich tätig waren. Der oft sehr ausführliche biografische Teil mag den mehr an den angekündigten „Programmen“ der Seel-

sorgerinnen interessierten Leser irritieren. Es gelingt jedoch zu zeigen, dass Seelsorgepraxis nie losgelöst von den mentalen und soziokulturellen Hintergründen sowie dem theologischen Denken der jeweiligen Epoche betrachtet werden kann. Die Quellentexte veranschaulichen dies in besonderer Weise. So ist zum Beispiel an der Biografie und den Texten der Catharina Regina von Greiffenberg zu sehen, wie sehr ihre theologische Deutung von Not und Leiden in der lutherischen Barockdogmatik verwurzelt ist.

Als Ganzes betrachtet, skizzieren die Lebensbilder die Entwicklung der Frauenrolle in der Kirchengeschichte. So zeigt Zimmerling „drei wesentliche Einsatzpunkte der kirchlichen Emanzipation der Frau“ (S. 15) auf: die Reformationszeit mit dem neu entstandene Amt der Pfarrfrau, das stark seelsorglich ausgerichtet war; den älteren Pietismus, der durch Individualisierung und Bildungsmöglichkeiten für Frauen ihre Rolle aufwertet; und die Zeit seit dem ersten Weltkrieg, in der schließlich sämtliche Einschränkungen für Frauen im Hinblick auf die Übernahme des öffentlichen geistlichen Amtes wegfielen. Dabei zeigen die Lebensbilder sehr deutlich, dass wirkungsvolle Seelsorge nicht an das öffentliche kirchliche Amt gebunden ist, sondern zu jeder Zeit von Laien auf unterschiedlichen seelsorglichen Handlungsfeldern ausgeübt wurde. Exemplarisch seien hier Familie, Gemeinde, Schulen und Diakonie genannt. Diese und andere inhaltliche Elemente wie zum Beispiel die eschatologische Ausrichtung der Seelsorge, die viele der vorgestellten Frauen kennzeichnet, lässt nichts an Relevanz für die heutige Seelsorgepraxis vermissen. Ob es ein Spezifikum weiblicher Seelsorge gibt, bleibt allerdings offen. Selbst die Frage nach spezifisch weiblichen Seelsorgefeldern in der Geschichte ist aufgrund der Vielfalt der porträtierten Seelsorgerinnen nur vorsichtig zu beantworten.

„Evangelische Seelsorgerinnen“ bietet somit einen guten Einstieg in einen bisher eher vernachlässigten Teilbereich der Geschichte der Seelsorge und enthält zahlreiche Ansatzpunkte für weitergehende Forschung. Obwohl Fragen offen bleiben, liefert das Buch wertvolle Impulse für die heutige Seelsorgepraxis, sowohl in inhaltlich-theologischer Hinsicht als auch im Blick auf eine ganzheitliche und vielseitige Umsetzung des biblischen Seelsorgeauftrages.

Claudia Kirby

5. Religionspädagogik, Katechetik

Joachim Kunstmann: *Religionspädagogik. Eine Einführung*, Tübingen: Francke-Verlag, 2004, 340 S., € 22,90

Kunstmanns eigener religionspädagogischer Ansatz muss vor dem Hintergrund seiner Untersuchungsergebnisse verstanden werden, die er in seinem früheren

Buch „Religion und Bildung“ ausgeführt hat und in den Kapiteln 19 und 20 des hier vorliegenden Buches zusammenfassend darstellt. Bildung und Religion, so Kunstmann dort, sind in ihrer prozessualen und ästhetischen Signatur parallel zu verstehen und legen somit einer zeitgemäßen Religionspädagogik nahe, die kulturhermeneutische Perspektive den religiösen Inhalten mindestens gleich zu ordnen. Die nun vorgelegte Einführung in die Religionspädagogik knüpft folgerichtig an und fokussiert im vierten Hauptteil („Herausforderungen“) unter anderem Fragestellungen innerhalb des Faches, die insbesondere gesellschaftswissenschaftlich diskutiert werden.

Hinsichtlich der Einschätzung christlicher Tradition heute lässt sich die Grundposition Kunstmanns wie folgt zusammenfassen: Christentum ist erstens eine Religion und wird deshalb zweitens nur in Zeichen und Symbolen der allgemein verständlichen Kultur sichtbar. Aus diesem Grund muss sie drittens eher aus der kulturellen Perspektive neu und anders wahrgenommen werden als aus der eigenen. „Die Weitergabe des Christlichen“ kann und soll sich viertens weiterhin an traditionellen Gehalten, Formen und Vollzügen orientieren, muss aber durch Expertenwissen in Sachen Religion allgemein, vor allem aber in gegenwärtigen Kultur- und Lebensverhältnissen und Lebensformen kulturhermeneutisch und psychologisch Kompetenz vermittelnd sein (S. 311).

Kunstmann positioniert Religion und zeitgemäße Religionspädagogik im Sinne namhafter Soziologen. Zwei Beispiele: Er beschreibt die individuelle Sehnsucht nach Sinn, die sich von religiöser Tradition abgelöst hat und „nicht-religiös“ Orientierung an Kunst, Leistung, Moral etc. findet. Kunstmann fordert, statt von „Religionersatz“ von „religiösen Äquivalenten“ zu sprechen (S. 315). Der Soziologe Thomas Luckmann benennt Religion schlicht als „grundlegende Sozialform“, die „in allen menschlichen Gesellschaften zu finden ist“. Das Erleben des Einzelnen erfährt mit der Selbst-Transzendierung in einen übergeordneten Norm- und Wertezusammenhang Sinn. Kunstmann beschreibt weiter die subjektive Seite der Sinnbezogenheit von Religion in Momenten der Bewusstwerdung unter anderem durch Erfahrungen des Transzendenten, Heiligen oder Numinosen (S. 314). Peter L. Berger spottet über den „geradezu ans Komische grenzenden Enthusiasmus“ mit dem sich „die Selbstvernichtung der Theologie“ durch die „immer weiter um sich greifende Demontage des transzendentalen Gehaltes in der christlichen Überlieferung vollzieht“ und verwendet den Begriff der Plausibilitätsstruktur für ein Sinngefüge bestehend aus Werten, Normen, Wahrnehmungsmustern etc., die transzendiert, das heißt für das Individuum in eine Sphäre der Undiskutierbarkeit gerückt sind.

Joachim Kunstmann legt eine Einführung in die Religionspädagogik vor, die sehr umfassend und gründlich eine Fülle relevanter Themen behandelt und auch nicht vor konkreten methodischen Problemen zurückweicht. So stellt sich Kunstmann auch die Frage nach angemessener Bibeldidaktik und zeichnet ihre Idee wie folgt: „Die Bibel ist für das Christentum unverzichtbar, darum auch für

christliches Lernen. Sie lässt sich keinen Zwecken unterordnen, da sie als Erfahrungsbuch gelesen werden will, das Menschen anspricht und inspiriert und darum eine eigenständige Didaktik mit sich führt“ (S. 183). Neben dem historisch-kritischen Zugang stellt Kunstmann die ästhetischen Zugänge vor, die davon ausgehen, dass der Sinn der Texte nicht objektivierbar, nicht einmal vorgegeben ist, sondern dass die Leser im Vollzug des Lesens „den Sinn *schaffen*“ (Hervorhebung im Original); „sie sind die eigentlichen ‚Autoren‘ dessen, was sich da zu lesen gibt“ (ebd.). In ähnlicher Weise gehen – folgt man Kunstmann – auch die tiefenpsychologischen Zugänge „in ebenfalls sehr plausibler Weise von der Einsicht aus“, dass biblische Geschichten nicht mit dem Zweck einer Dokumentation geschehener Ereignisse aufgezeichnet wurden, sondern Niederschläge dramatisch-bewegender Erfahrungen seien. „Die Bibel ist nicht sakrosankt... Sondern sie ist heilige Schrift, weil und insofern sie in ebenso dichter wie alltäglicher, jedenfalls nicht ersetzbarer Weise von Gottes- und Lebenserfahrungen erzählt“ (S. 184).

Der Aufbau des Buches ist leicht nachvollziehbar und tut dem Gegenstand keine Gewalt an. Es gliedert sich in eine Begriffsbestimmung der Religionspädagogik (Teil 1), die Beschreibung der Orte, an welchen sich Religionspädagogik ereignet (Teil 2), die Frage, wie sie geschieht – nämlich die Frage nach angemessener Didaktik (Teil 3) – und problematisiert ausführlich Herausforderungen (Teil 4) und Perspektiven für Religionspädagogik in unserer Gesellschaft (Teil 5). Dadurch, dass Kunstmann den Bogen über traditionelle Themen *und* die kritische Auseinandersetzung mit Legitimation und Werteentwicklung in unserer Gesellschaft spannt, tut er das, was für wirkliche Religionspädagogik unentbehrlich ist: Er wirbt um bedingungsloses Verständnis der gemeinten Empfänger von Glaubensinhalten seitens der Religionspädagogen und mahnt zugleich das Denken im Sinne veränderter gesellschaftlicher Werte an. Einige seiner diesbezüglichen – zum Teil sehr allgemein formulierten – Analysen wären allerdings noch weitergehend zu diskutieren, so zum Beispiel auch die Ausführungen zum kulturprägenden Charakter des Christentums: „Kennzeichen für den Verlust der kulturellen Präsenz des Christentums sind vor allem auch die immer weniger besuchten Gottesdienste, die eine hochkulturelle Sozialisation voraussetzen und wenig Lebens- und Bedürfnisbezug erkennen lassen“ (S. 310).

Das Werk erregt abwechselnd Interesse, Recherchelust, Zustimmung und auch Widerspruch.

Stephan Ellinger

8. Evangelistik

Wolfgang Nestvogel: *Evangelisation in der Postmoderne. Wie Wahrheit den Pluralismus angreift...*, Bielefeld: CLV, 2004, 160 S., € 5,90

Auch wenn es weder auf dem Cover noch in den Einleitungskapiteln steht, handelt es sich bei dem vorliegenden populären und flüssig zu lesenden Titel um eine grundsätzliche Warnung vor dem Evangelisationskonzept von ProChrist und der dortigen Verkündigung von Ulrich Parzany. (Bereits auf Seite 10 steht fest, dass „sich evangelikale Konzepte am Zeitgeist infiziert“ haben.) Der Verfasser sieht sich dazu in seinem Gewissen geradezu verpflichtet (S. 111). Diesem - eigentlichen - dritten Kapitel des Buches gehen zwei Abschnitte voraus, in denen Nestvogel die „doppelte Bringeschuld“ der Christen und „Aspekte der Postmoderne“ darstellt. Das vierte Kapitel entfaltet abschließend ein eigenes Evangelisationsmodell unter dem Titel „Konfrontieren und überwinden“ (S. 113).

Die „doppelte Bringeschuld“ versteht Nestvogel in der „Treue zum Evangelium“ und der „Nähe zum Menschen“, der dem Evangelium „von Natur aus nicht zustimmen kann“ (S. 12f). Evangelisieren braucht entscheidend das „WORT“ (S. 15), worunter Nestvogel wohl die monologische Predigt versteht, denn eine „Kombi-Veranstaltung von Music-Event und Talkshow“, „ergänzt durch einen zehnminütigen Gedankenanstoß“ kann bereits von vornherein nicht „dem biblischen Maßstab für Evangelisation gerecht“ werden (S. 9).

Gleichwohl hält Nestvogel mit Paulus nach 1 Kor 9 an „einer Rücksichtnahme [auf die Hörer des Evangeliums] in der Form“ fest (S. 17). Das schließt für ihn jedoch nicht nur Kompromisse im Inhalt und „auch formal... mit Sünde“, sondern auch mit „weltlichen Praktiken“ aus (S. 19). Im Duktus der Darstellung ist zu vermuten, dass dazu „zeitgenössische Musik, Sporteinlagen, Akrobatik, Interviews mit stadtbekannten Persönlichkeiten“ (S. 21) sowie „Kabarett und Clownerie“ von „Christen, die in ihren Auftritten das Zeugnis von Jesus Christus einbauen“ (S. 23), gehören – Beiträge, die der von ihm der Naivität bezichtigte Michael Herbst empfiehlt (S. 21).

Die Darstellung der Postmoderne (S. 26-47) bewegt sich innerhalb der geläufigen Interpretationsmuster. Als wesentliche Kennzeichen gelten „radikale Pluralität“ im Blick auf Wahrheit, Gerechtigkeit und Menschlichkeit (S. 26), Bedürfnis- und Erlebnisorientierung und der Individualismus auch im Umgang mit Religion. Wenn die dann folgende Überschrift noch ein Fragezeichen kennt („Tendenzen der Postmoderne bei den Evangelikalen?“), so steht die Antwort jedoch bereits seit Seite 10 fest (s.o.). Entsprechend diagnostiziert Nestvogel „eine schleichende Unterwanderung der biblischen Fundamente“ (S. 47). Dazu gehört für ihn ein postmoderner Wahrheitsverlust, für den der Evangelist Billy Graham nicht nur paradigmatisch sei, sondern den er auch entscheidend gefördert habe (S. 49). Statt „gründlicher biblischer Lehre und gesunder Theologie“ sieht Nest-

vogel etwa die Diskussion um Gemeindeaufbau (Willow Creek) und Seelsorge (BTS) vom bloßen Pragmatismus geprägt (S. 51f). Der Theologie- und Wahrheitsverlust führt weiter zu einer Harmonisierung des Verhältnisses zur römisch-katholische Kirche (S. 52f) und der Pfingstbewegung (S. 53-55). Jugendprogramme von „Campus für Christus“, das „Christival“ und „JesusHouse“ gehören mit ihrem Unterhaltungs- und Erlebnischarakter zum „neoevangelikalen Markt... postmoderner Action-Sehnsucht“, die den „Geruch... christlicher Jesus-Nachfolge“ vermissen lässt (S. 56).

Diese Grundüberzeugung Nestvogels setzt sich im dritten Kapitel über ProChrist fort. Die Befürwortung von ProChrist durch – theologisch liberale – Landeskirchenleitungen führe zur Relativierung der biblischen Wahrheit (S. 69) und sei darum – wie das „Jahr der Bibel“ (S. 71f) – „ein Baustein“ zur „Annäherung der Konfessionen als Vorstufe zur Gemeinschaft der Religionen“ (S. 70f). Gleiches gilt für Parzanys Engagement beim Europatag in Stuttgart 2004 (S. 77-80) und Gerhard Maiers Mitwirkung bei der Einweihung einer interreligiösen Kapelle auf dem Stuttgarter Flughafen (S. 151). Der theologische Hauptvorwurf gegen die Verkündigung Parzanys bei ProChrist 1993 besteht darin, dass er die Sünde als „Grundproblem des menschlichen Lebens“ nur „Trennung von Gott“ nennt, ohne den historischen Sündenfall als Ursprung und den Unglauben des Menschen und die Auflehnung gegen Gott als Grund der Trennung ausführlich darzustellen (S. 90.93), so dass der Zorn Gottes und sein Verdammungsurteil bestenfalls angedeutet, nicht aber explizit entfaltet werden (S. 94.106). Sünde werde mehr im Tun als im Sein beschrieben (S. 90f). „So gerät die teure Botschaft vom Kreuz in die Nähe eines Therapeutikums für das angeschlagene Selbstwertgefühl des postmodernen Sünders“ (S. 93). Nestvogel muss zwar in der Analyse immer wieder zugeben, dass viele der von ihm vermissten „Grundwahrheiten des Evangeliums“ (S. 92) wohl vorkommen (S. 84f.87.106.107), aber nicht in der Intensität, wie sie Nestvogel für notwendig hält. Dabei unterstellt er Parzany durchaus wohlmeinende Motive (S. 82.93), auch wenn er in der Sache zu einem vernichtenden Urteil kommt. So wirft er ihm eine gefährliche Nähe zur römisch-katholischen Anthropologie vor (S. 95f), die den oben genannten Ökumenismusvorwurf bekräftigt (S. 97f) und zu einer „schleichenden dogmatischen Umerziehung“ der Zuhörer führe, denen die Rechtfertigungslehre *expressis verbis* vorenthalten wird (S. 96).

Aus dem Gesagten ergibt sich schlüssig, dass das bestimmende Ziel der Verkündigung Parzanys nicht mehr die Versöhnung mit Gott sei (S. 98), sondern das gelingende Leben der Menschen (S. 99), die „Stärkung des menschlichen Selbstwertgefühls“ (S. 101) oder ähnliches, und damit Gottes Anspruch und Heiligkeit vernachlässigt wird (S. 104). Auf diesem Hintergrund wären Scheinbekehrungen zur Lebensverbesserung durchaus wahrscheinlich (S. 109f). Dabei hält Nestvogel die Thematisierung von menschlichen Lebensproblemen durchaus für sinnvoll, allerdings primär in ihrem „Verweischarakter“ auf das „unsichtbare Grundprob-

lem“ („Gottesfeindschaft“). Erst wenn die Frage der Rechtfertigung geklärt ist, dürften auch ihre Folgen für die Heiligung bedacht werden (S. 110f).

Insgesamt kann Nestvogel also nur dringend vor dem Evangelisationskonzept und der Evangelisationspraxis von ProChrist warnen. Seine eigenen Vorstellungen (er wird vom Verlag selbst als evangelistischer Verkündiger vorgestellt) stehen unter dem bezeichnenden Titel „Konfrontieren und überwinden“ (S. 113ff). Unter Rückgriff auf 1 Kor 1,18f steht dabei die Gleichung „Evangelisation gleich Konfrontation“ oben an (S. 116). Zunächst werden wiederum „neoevangelikale Versuche, ein strukturell postmodernes Evangelisationskonzept zu entwickeln“ (ebd.) als „Widerspruch in sich selbst“ entlarvt, die „dem biblischen Anspruch nicht gerecht werden können“ (S. 126). „Die Verkündigung verbindlicher Lehre“ mache notwendig „die Substanz der Evangelisation aus“ (S. 127). Das Evangelium sei „die große Meta-Geschichte“ und „muss mit Worten verkündigt werden“ (S. 128f). Nestvogel betont die lukanische Skizze der Predigt auf dem Areopag als Konfrontationsgeschichte im freundlichen Ton, aber sachlicher Härte (S. 129-131), ohne dass er die inhaltlichen Anknüpfungen des Apostels näher untersucht und indem er die vermisste Kreuzespredigt in ein persönliches Gespräch im Anschluss an die öffentliche Rede eisegisiert (S. 132f). Jede Predigt muss die ganze Wahrheit über den Menschen enthalten (Warum muss er vor der Hölle gerettet werden? [S. 136f]), ihn zum „Mit-Denken“ auffordern (S. 138f), die evolutionistische These der Weltentstehung hinterfragen (S. 140f), insofern naturwissenschaftlich apologetisch sein (S. 141f) und weltanschaulich und persönlich mit Gottes Herrschaftsanspruch konfrontieren (S. 143) und diesen begründen (S. 149). Zudem darf sie sich „nicht an der Auseinandersetzung mit der Religionsfrage vorbeimogeln“. Auch wenn Parzanys theologische Position in dieser letzten Frage sicher ganz im Sinne Nestvogels ausfällt – und er entsprechend auch evangelisiert –, wird ihm seine politische Zusammenarbeit mit Organisationen, die ein eher religionspluralistisches Konzept vertreten, so zum Verhängnis, dass sie ihn – zumindest literarisch – bei Nestvogel in die Nähe Kungs bringt (S. 152f).

Stil und Struktur von Nestvogels Auseinandersetzung vor allem mit ProChrist und Ulrich Parzanys dortiger Verkündigung sprechen bereits durch die bisherige Darstellung für sich. Eine detaillierte Besprechung müsste mit dem kompletten Wortlaut von Parzanys Predigten arbeiten, was den Rahmen dieser Rezension sprengt. Wenig glaubwürdig wirken auf mich die Passagen, wo er Parzany lautere Motive und partielle Richtigkeiten bescheinigt (so noch einmal S. 155), die aber sofort hinter massiven Vorwürfen verschwinden. Sobald die gewünschte Nähe zum Hörer nicht nur konfrontativ gesucht wird, sondern auch inhaltliche Anknüpfungspunkte (wie eben Paulus in Apg 17) erfordert, wirkt Nestvogels Fundamentalkritik merkwürdig überzogen. Sie lässt häufig jeden *sensus pro loco et tempore* für die beanstandeten Formen und Inhalte vermissen und fasst zahlreiche, auch durchaus unterschiedliche Organisationen, Personen und Evangelisati-

onskonzepte unter dem Generalnenner des Postmoderne-Vorwurfs zusammen. Dabei wird der vorliegende Titel der Komplexität der Postmoderne mit einfachen Verurteilungen nicht gerecht. Wenn sich etwa theologisch liberale Kirchenvertreter seit einigen Jahren überraschend für Evangelisation aussprechen, ist die Frage, ob das unter Generalverdacht zu stellen ist oder wenigstens als Chance für die Evangelisation zu nutzen wäre. So sehr die Frage der ewigen Seligkeit für den jeweiligen Menschen nur mit klaren Alternativen zu beantworten ist, so wenig taugt die einfache Schwarz-Weiß-Malerei zur inhaltlichen und strukturellen Auseinandersetzung (vgl. Jesus, der seine Jünger im Blick auf ihre Karrierepläne heftig tadeln muss und dann trotzdem ihre bisherige Standhaftigkeit loben kann [Lk 22,24ff]).

Auch bei einer insgesamt problematischen Grundstruktur enthält Nestvogels Beitrag wichtige Fragen, denen sich kein Evangelist und kein Evangelisationsmodell entziehen kann. So etwa die Frage, ob das *Sündersein* des Menschen ernst genug genommen wird und ob Sünde als Widerstand gegen Gott erkennbar wird. Nestvogels Warnung vor allzu seichtem Pragmatismus ist sicher ebenfalls zu unterstreichen. Dabei hätte ich mir an dieser Stelle nun seinerseits eine gründlichere theologische Auseinandersetzung mit der Frage des menschlichen Erlebens und seiner Funktion bei der Evangelisation gewünscht. Haben die von ihm durchgeführten Evangelisationsveranstaltungen keinen „Event-Charakter“? Bedeutet das Zuhören eines Vortrags nicht auch ein – spezifisches und nicht für jeden ansprechendes – Erleben? Wieder zustimmen mag ich seiner Sorge über eine (ungewollte!) Monopolisierung der Evangelisationslandschaft durch ProChrist. Gerade aufgrund der postmodernen Zerklüftung unserer Gesellschaft braucht es vielfältige Formen der Evangelisation, auch die konfrontative Mission Wolfgang Nestvogels – auch wenn sie nicht die einzige biblisch wahre sein muss.

Wolfgang Becker

Martin Werth: *Theologie der Evangelisation*, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener Verlag, 2004, 373 S., € 24,90

Martin Werth ist Dozent an der Evangelistenschule Johanneum in Wuppertal. Das vorliegende Buch ist die leicht überarbeitete Fassung seiner Dissertation an der Ruhr-Universität Bochum. Die Studie soll dazu beitragen, die Evangelisation als kirchliches Handlungsfeld theologisch zu reflektieren und „von dem Geruch des außerkirchlichen Sonderwegs“ (Klappentext) zu befreien.

Der Autor entfaltet sein Thema in fünf Teilen. Zunächst geht es um „biblisch-theologische und historische Erkundungen, Begriffserklärungen“ (S. 5-68). Werth kommt zu dem Schluss, dass „Mission“ und „Evangelisation“ als synonyme Begriffe zu betrachten seien, „Evangelisation“ aber durch den inhaltlichen

Bezug zu „Evangelium“ zu bevorzugen sei. Diese Gleichsetzung der Begriffe (ohne weitere Differenzierung der Konzepte) ist zwar im Blick auf veraltete kirchlich und kulturell vorgeprägte Unterscheidungen zwischen Mission und Evangelisation (letztere: innerkirchlich, innerhalb der westlichen Welt oder des eigenen Landes etc.) sinnvoll, meines Erachtens aber missionstheologisch zu pauschal und erschwert das Verständnis wichtiger theologischer Differenzierungen und Verbindungen zwischen „Mission“ als dem vielfältigen biblischen Sendungsgedanken (*Missio Dei*, Auftrag, Vollmacht, Abhängigkeit, Grenzüberschreitung, Unterwegssein etc.) und „Evangelisation“ als dem ganzheitlichen Zeugnis vom Evangelium Jesu Christi. Eingefügt in die Begriffsklärung ist die Entstehungsgeschichte der Evangelistenschule Johanneum und die Analyse einer programmatischen Rede T. Christliebs (1888), in der dieser bereits den Begriff der „Neuevangelisierung“ gebraucht!

Im zweiten Teil untersucht der Autor ausgewählte evangelisationstheologische Entwürfe seit 1970 (S. 69-146): Hollenweger, Boff, Costas, Castro, Newbigin, Briese, Ahonen, Huber. Die Auswahl ist sinnvoll getroffen, werden doch durch die Entwürfe verschiedene Schwerpunktthemen der Evangelisation reflektiert und schließlich auf den Kontext der Evangelischen Landeskirchen (siehe Entwurf von Bischof Huber) bezogen. Die Entwürfe werden anhand ausgewählter Veröffentlichungen der Autoren knapp skizziert und schlüssig und ausgewogen beurteilt.

Der dritte Teil (S. 147-220) ist im ersten Abschnitt der Darstellung der bekannten *grundlegenden* Dokumente zur Mission/Evangelisation katholischer, Lausanner und Genfer (ÖRK) Herkunft gewidmet: Evangelii Nuntiandi, Redemptoris Missio, Lausanner Verpflichtung, Manifest von Manila, Ökumenische Erklärung zu Mission und Evangelisation (1982). Das Dokument der katholischen deutschen Bischofskonferenz „Zeit zur Aussaat“ (2000) hätte eigentlich in den folgenden zweiten Abschnitt gehört (worauf der Autor selbst hinweist), wird aber im ersten behandelt, um die „katholischen Positionen zusammenfassend darzubieten“ (S. 161). Der zweite Abschnitt beschäftigt sich mit kirchlichen Verlautbarungen zu Evangelisation und Mission in *Deutschland*: dem Votum der Arnolds-hainer Konferenz, der Leipziger EKD-Synode 1999, dem EKD-Text „Das Evangelium unter die Leute bringen“. Besonders interessant und aufschlussreich ist Werths Analyse der Reaktionen auf den EKD-Text, in dem beispielsweise ein Kommentator „evangelikale Besoffenheit“ und die Gefahr einer „evangelikalen Übernahme der EKD“ sieht (S. 215f).

Im vierten Teil reflektiert der Autor die systematisch-theologischen Aspekte einer Theologie der Evangelisation im Kontext der Landeskirchen (S. 221-296): Gott, Mensch, Kirche. Überzeugend skizziert Werth eine theologische Anthropologie der Bekehrung. Er macht deutlich, dass Deutschland Missionsland ist und die evangelischen Landeskirchen sich im Hinblick auf die Tatsache und Notwendigkeit der Freiwilligkeit in einer postmodernen Gesellschaft kaum von den Freikirchen unterscheiden (S. 279f). Evangelisation als Ruf zur biographischen Be-

kehrung zu Christus habe damit auch in den evangelischen Landeskirchen Relevanz. Werth gibt zu, dass damit innerhalb der Institution Kirche „Unruhe und oftmals Unwillen“ ausgelöst werde, „da diese gerade dadurch existiert, dass die Zugehörigkeit zur Institution nicht an eine bestimmte Gestalt (bzw. Basis) des Glaubens gebunden ist“ (S. 277). Dass aber punktuell-evangelistische und pädagogisch-evangelistische Ansätze sich nicht gegenseitig ausschließen müssen, wird deutlich. Mit Recht betont Werth, dass Bekehrung zwar prozesshaften Charakter habe und der Weg über Kindertaufe und kirchliche Integration sinnvoll sein kann. Aber angesichts der kirchlichen Lage im postmodernen Deutschland sei das nicht die Regel. Viele gehörten der Kirche nicht mehr an oder haben eine so distanzierte Mitgliedschaft, dass „das Hineinwachsen in den Glauben ohne eine Initialzündung im Sinne einer punktuellen Bekehrung“ kaum gelingen kann (S. 279). Weitere interessante Überlegungen schließen sich an: so auch die Reflexion zweier eschatologischer Grundmodelle (apokalyptisch oder eschatologisch) im Blick auf die Evangelisation und die Notwendigkeit, hier eine gesunde theologische Spannung zu halten.

Im letzten Teil (S. 297-344) richtet der Autor sein Augenmerk auf praktisch-theologische Aspekte: Dimension und Intention, Kultur und Kontext, Kybernetik und Mitarbeiter der Evangelisation (Laien, Hauptamtliche, Evangelisten). Hier finden sich viele gute Perspektiven, die deutlich machen, dass Evangelisation Sache der ganzen Gemeinde und Kirche ist. Eines scheint mir jedoch gerade in diesem Teil zu fehlen: der Aspekt der missionarisch-evangelistischen Begegnung mit Menschen aus *anderen Religionen* – also der multireligiöse und kulturelle – Kontext, in dem auch landeskirchliche Gemeinden sich befinden. Der religions-theologische Aspekt findet zwar im Rahmen der Begriffsklärung zu „Mission“ Erwähnung (S. 39f), wird aber an dieser wichtigen Stelle nicht weitergeführt. Als Zielgruppen der Evangelisation nennt der Autor die Kerngemeinde, die distanzierten Kirchenmitglieder und die Nicht-Mitglieder (S. 296). Gerade bei der Behandlung der kontextuellen Aspekte (S. 310-316) wäre die Beschäftigung mit dem Kontext zum Beispiel muslimischer Menschen in Deutschland für eine Theologie der Evangelisation im Rahmen auch der Landeskirchen wesentlich. – Abschließend bietet der Autor eine Zusammenfassung seiner Ergebnisse anhand von 24 Thesen. Die Bibliographie umfasst 21 Seiten.

Es ist Martin Werth gelungen, ein umfassendes Thema von vielen wesentlichen Aspekten und anhand einiger neuer Entwürfe zu beleuchten und vor allem für den Kontext der evangelischen Landeskirchen aufzuarbeiten. Die Gesamtkonzeption der Arbeit bleibt allerdings etwas undeutlich. Der Anspruch des Buchtitels „Theologie der Evangelisation“ (die durch die anfängliche Gleichsetzung mit „Mission“ zugleich noch den ganzen Bereich der Missionstheologie mit einbeziehen müsste) ist enorm: Damit wäre angesichts der Fülle von wissenschaftlichen missions- und evangelisationstheologischen Veröffentlichungen der Gegenwart ein so breiter Themenhorizont gegeben, dass er in einer Dissertation

nicht zu bearbeiten wäre. So ist denn auch die Auswahl der Entwürfe von Holenweger bis Huber zwar durchaus sinnvoll, aber für eine Theologie der Evangelisation/Mission im globalen und ökumenischen Kontext weder zwingend noch wirklich repräsentativ. Nicht berücksichtigt werden – um eine willkürliche Auswahl zu nennen – zum Beispiel D. Bosch, verschiedene wichtige Missions-/Evangelisationstheologen Afrikas und Asiens (wie Koyama, Ramachandra, Bediako, Mbiti, Sanneh etc.), das ÖRK-Programmreferat für Evangelisation (Ecumenical Letters on Evangelism), die missionstheologische Arbeit der World Evangelical Alliance (z.B. Global Consultation on Missiology in Iguassu 1999), die Dokumente der Evangelistenkonferenzen in Amsterdam (z.B. 2000: The Mission of an Evangelist), evangelisationstheologische Entwürfe aus der anglikanischen Kirche (Michael Green, A. McGrath etc.). Auch der Aspekt missionarischer Gemeindegründung, der sowohl im anglikanischen als auch im ökumenischen und freikirchlichen Kontext von wachsender Bedeutung ist, fehlt in den evangelisations-ekkesiologischen Überlegungen („Die Kirche als Träger und Ziel der Mission“ [S. 282ff]). All das und viel mehr wäre unter einem solchen Titel zu erwarten, aber natürlich unmöglich zu leisten. So schwebt Werths Arbeit notwendigerweise etwas ungeklärt zwischen dem Versuch einer umfassenden Theologie der Evangelisation/Mission einerseits und einer Untersuchung missionstheologischer Ansätze für den Kontext der evangelischen Landeskirchen in Deutschland andererseits. Eine stärkere Eingrenzung und Vertiefung im letzten Bereich wäre aus meiner Sicht wünschenswert gewesen. – Zusammenfassend bleibt festzustellen: Werths Buch bietet gute Analysen neuerer Entwürfe und eine inspirierende Zusammenschau eines großen Themenfeldes mit deutlichem Bezug zum Kontext der evangelischen Landeskirchen in Deutschland.

Friedemann Walldorf

9. Missionswissenschaft

Lothar Käser: *Animismus. Einführung in die begrifflichen Grundlagen des Welt- und Menschenbildes traditionaler (ethnischer) Gesellschaften für Entwicklungshelfer und kirchliche Mitarbeiter*, Bad Liebenzell: Verlag der Liebenzeller Mission; Erlangen: Erlanger Verlag für Mission und Ökumene, 2004, 358 S., Pb., € 22,00

Kürzlich hat „idea“ zu Recht den Mangel an evangelikalen Vordenkern beklagt. So freue ich mich, mit diesem Buch einen neuen Wurf eines meines Erachtens echten evangelikalen Vordenkers vorstellen zu können. Schon mit seinem Buch „Fremde Kulturen“, auf das das vorliegende Buch aufbaut, hatte Lothar Käser unter Beweis gestellt, wie breit sein ethnologisches Wissen ist und wie fruchtbar

es ist, wenn Christen diese Welt verstehen. Was hätte ich in meinem eigenen Studium der Ethnologie und Volkskunde gegeben, wenn es außer amerikanischer Literatur auch solche Literatur von Christen gegeben hätte, die sowohl einfühlsam und verständlich die Lebenswelt anderer Kulturen beschreibt und einen Überblick über Berge von Fachwissen verschafft als auch Christen aufzeigt, dass Fachwissen uns nicht vom wahren Leben und vom Menschen wegführen muss. Als ich etwa 1979 in Indonesien am Vulkan Bromo jetzigen und früheren Riten der Besänftigung des Vulkans nachging und versuchte herauszufinden, ob es dort Menschenopfer gegeben hatte, oder 1987 die javanische Mystik als eigentliche Volksreligion javanischer Muslime studierte, hätte mir dieses Buch vorab viel zu geben gehabt. Nicht zuletzt gehört die Diskussion von „Mana“ (S. 71-99) zum Besten, was ich je dazu gelesen habe.

Käser wird wie jeder gute Vordenker auch zum Sprachschöpfer. Zu Recht warnt er davor, im Bereich des Animismus von „Seele“ oder „Geist“ zu sprechen, weil dabei immer unterschwellig westliche Bedeutungen Pate stehen. So schlägt er stattdessen für den Animismus treffend den Ausdruck „geistartiges Doppel“ (S. 109-114) vor und bemerkt, dass gerade hier die bisherige ethnologische Forschung wenig Brauchbares geleistet hat und großer Forschungsbedarf besteht (S. 114.118f). Ebenso führt er den Begriff „SEIC“ (S. 181-191) aus den Anfangsbuchstaben von „Sitz der Emotionen, des Intellekts und Charakters“ ein, der mit „Gewissen, Über-Ich oder Ich-Ideal“ (S. 181) gleichzusetzen ist.

Was aber ist nun Animismus? „Die Fülle der Einzelaspekte“ – so Käser – erlaubt eine griffige Definition von Animismus nicht, ja der Begriff „Animismus“ bleibt ein Notbehelf, für den es nur keine Alternative gibt. Zentral ist für den Animismus, dass „geistartige Dinge und Wesen im Kosmos in der Überzahl“ zu sein scheinen und in einer „nahezu idealen“ Welt leben (S. 321), während die materiellen Dinge und Wesen „eine störanfällige und vergängliche Welt“ bilden. Zum Menschenbild gehört, dass dem materiellen Körper im Diesseits ein geistartiges Doppel im Jenseits entspricht. Auf die jenseitige Welt können nur Spezialisten zugreifen. „Sünde“ hat nur Folgen in Unheil, Krankheit und Tod für die materielle Welt (S. 322). So sehr dies alles so klingen mag, als lebten Animisten vor allem im und für das Jenseits, ist ihre Weltanschauung gerade „wesentlich Diesseitsorientierung“ und alles dient der „Sicherung der Existenz im Diesseits“ (S. 322f). Animismus ist nicht nur Religion (schon gar nicht deckungsgleich mit der Religion der schriftlosen Völker oder der Naturvölker [S. 22f]), sondern auch „Weltanschauung“ einschließlich „Naturwissenschaft“, „Philosophie“ und „Religion“ (S. 27f).

Es würde zu weit führen, die einzelnen Kapitel aufzulisten und in Kurzfassung wiederzugeben. Die Kapitel sind selbst so klar strukturiert und auf das Wesentliche konzentriert, dass man sie schon selbst lesen muss. So wenden wir uns nur noch der Frage der Beurteilung des Animismus zu. So sehr Käser zunächst nur den Animismus aus sich selbst heraus darstellen will, so sehr finden sich für den

Missionar doch wesentliche Hinweise für den Umgang mit Animisten und für die Verkündigung. Allerdings will Käser mit seinem Buch zunächst gerade nicht die missionarische „Brille“ schärfen, sondern fordert deutlich zu Beginn, keine christliche oder sonstige Bewertung vorzunehmen, sondern den Animismus zunächst für sich selbst sprechen zu lassen. Er hat die „Absicht, das Phänomen Animismus aus der Sicht derer zu beschreiben, die animistische Denkformen auch selbst als Strategien zur Gestaltung und Bewältigung ihres Daseins benötigen“ (S. 11). Deswegen bietet er keine biblische oder theologische Beurteilung, die bestenfalls erst danach einsetzen kann (S. 12). Er schreibt vielmehr: „Die mangelnde Trennung von christlicher Lehre einerseits und animistischer Theorie andererseits ist ein methodischer Fehler“ (S. 25). Der Unterricht über Naturreligionen in christlichen Institutionen – so Käser – verwischt oft den Unterschied zwischen europäisch-westlichem Denken und animistischem Denken (ebd.).

In Ermangelung formaler und inhaltlicher Fehler möchte ich mich bei aller Wertschätzung mit dieser Frage auseinandersetzen, damit nicht der Verdacht aufkommt, ich hätte vor lauter Begeisterung das Buch ohne Nachzudenken gelesen. Als Ausgangspunkt wähle ich Käasers Vorgabe für das Verhältnis von Ethnologie und Mission: „Konkret bedeutet dies, dass ich Animismus ausschließlich so beschreiben will, wie er sich den Menschen darstellt, die ihn benutzen, in deren Köpfen er in Form von Begriffen und Begriffstrukturen existiert. Erst wenn der Denkraum verstanden ist, sollte man darangehen, ihn mit Aussagen biblischer, theologischer, psychotherapeutischer und seelsorgerlicher Natur zu vergleichen und zu erweitern.“ Ich möchte – bei aller grundsätzlichen Zustimmung dazu, nicht voreilig andere Kulturen im Lichte eigener Voreingenommenheit zu verwerfen – dennoch einige Rückfragen hierzu formulieren. Dabei dürfte wohl kaum etwas auf Käasers Widerspruch stoßen: 1. Kann man wirklich so klar das Verstehen anderer aus ihrer eigenen Perspektive von der späteren Beurteilung trennen? Handelt es sich hier nicht viel eher um einen Zirkel, in dem ich meine Beurteilung von der Erfahrung korrigieren lasse und diese Erfahrung wider im Licht meiner Weltanschauung einordne? 2. Ist es nicht so, dass auch bei langer Erforschung selbst erfahrene Ethnologen zu recht unterschiedlichen Ergebnissen für dieselbe Gruppe kommen? Spiegelt nicht jede noch so neutrale Darstellung doch irgendwie die Weltanschauung des Forschers wider? Werden nicht anders denkende Ethnologen auch in Käasers zurückhaltender und solider Darstellung des Animismus trotz allem den einstigen Missionar feststellen können? 3. Darf man sich ein Urteil nur erlauben, wenn man die Lebenswelt seines Gegenübers jahrelang gründlich erforscht hat? Wäre das nicht selbst für ein seelsorgliches Gespräch mit einem Menschen aus der eigenen Kultur zwar wünschenswert, in der Regel aber undurchführbar? 4. Bedeutet ein solches Vorgehen nicht leicht, dass man eine andere Kultur oder Weltansicht ausschließlich positiv darstellen kann oder darf, da ja eine Kritik nur aufgrund eines eigenen Standpunktes möglich ist? Ja,

gehört zur Erfassung der Weltsicht anderer nicht auch, die von ihnen selbst empfundenen inneren Unzulänglichkeiten ihrer Weltsicht zu erfassen? Man bedenke etwa die Diskussion, die das Buch des bedeutenden Ethnologen Robert B. Edgerton „Sick Societies. Challenging the Myth of Primitive Harmony“ (New York 1992) ausgelöst hat. Edgerton wirft der Ethnologie (Kulturanthropologie) vor, ein zu positives Bild der „primitiven Völker“ und des Animismus gezeichnet zu haben und damit der Wissenschaft schwer geschadet zu haben. Edgerton wollte nicht die Probleme westlicher Gesellschaften verheimlichen, aber darauf hinweisen, wie weit verbreitet auch in Naturvölkern negative Erscheinungen wie Blutrache, grausame Unterdrückung der Frauen, „Hexenverfolgung“, Vergewaltigungen und durch falsche Behandlung aufgrund animistischer Sichtweisen nicht verhinderte oder gar ausgelöste Krankheiten und geringe Lebenserwartung sind. Käser beweist übrigens in seinen anderen Büchern, dass er sich darüber im Klaren ist.

So formuliere ich eine Gegenthese: So wichtig es für westliche Missionare und Entwicklungshelfer ist, andere Kulturen zunächst einmal möglichst - eben nur *möglichst* - unvoreingenommen zu verstehen, liegt das größere Problem meines Erachtens nicht vor allem darin, dass sie zu schnell andere Kulturen verurteilen, sondern darin, dass sie ihre eigene Kultur von solcher Kritik ausnehmen oder nicht sehen, wie oft das, was sie für göttliche Wahrheit halten, in Wirklichkeit nur westliches Denken oder die Überzeugung ihrer eigenen religiösen Richtung ist. Paulus wurde den Juden nur noch „wie ein Jude“, weil er als Christ auch seine eigene Heimatkultur kritisch sah und die Welt nicht mehr durch die Brille seiner religiösen Erziehung betrachtete. Viele westliche Christen sind letztlich so verliebt in das westliche Denken, dass sie den Animismus als dämonischer empfinden als etwa den Atheismus, der ja nun mal keine bösen Geister vorzuweisen habe. Dass aber Kommunismus (z. B. der Staat erzieht die Kinder) und Kapitalismus (z. B. Internetpornographie) ebenso „teuflisch“ sein können wie ein Gespräch mit dem Geistdoppel eines verstorbenen Ahnen, empfinden sie nicht.

Eine kleine Bemerkung sei mir am Ende nicht als Ethnologe, sondern als Theologe gestattet. Käser geht davon aus, dass das Neue Testament und die Christenheit den Menschen als Leib, Seele und Geist sieht (S. 42f). Die Mehrheit der Exegeten und Theologen von den Kirchenvätern über die Reformatoren bis in die Gegenwart geht aber nur von zwei Seiten des Menschen aus: also mit dem Schöpfungsbericht (Gen 2,7) davon, dass Leib und Geist zusammen die Seele ergeben. Allerdings erhebt Käser auch nicht den Anspruch die exegetische Sicht darzustellen, sondern diskutiert die Problematik, dass Missionare überwiegend eine Dreiteilung absolut setzen, diese Zusammenhänge nicht kennen und auf eine andere als die ihnen vertraute Teilung im Animismus stoßen.

Thomas Schirrmacher

Klaus W. Müller (Hg.): *Mission im Kreuzfeuer. Referate der Jahrestagung 2001 des Arbeitskreises für evangelikale Missiologie (AfeM) in Wiedenest*, Nürnberg: Verlag für Theologie und Religionswissenschaft, o.J., 103 S., Kart., € 12,80

Die Referate dieser Tagung lassen etwas vom Geist dieser Veranstaltung spüren. Kreuzfeuer geht dabei ans Lebendige. Wer unters Feuer kommt, darf nicht fliehen und setzt dabei sein Leben ein. Entsprechend dem Werbeprospekt für die Tagung haben mehrere Vorträge einen provozierenden Titel: Mission macht krank, Mission ist intolerant, Mission ist kolonialistisch. Der jeweilige Artikel entlarvt diese Aussagen weitgehend als falsch. Der Leser erhält in Kürze ein Instrumentarium, um solchen lapidaren Behauptungen differenzierter zu entgegnen.

Zu Krankheit sagt Jörg-Hartmut Gutknecht beides: „Wir arbeiteten oft an der Grenze unserer körperlichen Belastbarkeit.“ Und: „Durch den Dienst der Missionare werden die, die das Evangelium von Herzen annehmen, meist gesünder.“ – Hans Rothenberger schreibt: „Das Kreuz ist der Schnittpunkt der Wahrheit und der Toleranz Gottes“ (S. 64). Dass in der christlichen Mission Intoleranz vorkam, wird selbstkritisch erwähnt und bedauert. – Wie sehr Missionare durch den Kolonialismus litten, durch ihn ins Kreuzfeuer kamen, wird durch den Artikel von Bernd Brandl bewusst. – Die Behauptung „Gemeinden sind Milchkühe der Mission“ wird mit einem ausführlichen Aufsatz indirekt beantwortet, indem Jochen Müller die Verantwortung der Gemeinden für die Mission aufweist und den Segen zeigt, der durch die Missionare auf die Gemeinde zurückkommt. – Jürg Pfister geht es darum, die junge Generation für die Mission zu gewinnen. Dabei äussert er den bedenkenswerten Vorschlag, in einem frankophonen Land in Afrika eine Missionsausbildung anzubieten, die für Menschen aus dem Westen und der Zweidrittelwelt offen wäre.

Von besonderem historischem Interesse ist der persönliche Bericht von Professor Niels-Peter Moritzen über die Entstehung der AEM. Vom Tagungsgeschehen zeugen Laudatio und Dankesrede anlässlich der Verleihung des George-W.-Peter-Preises an Philipp Hauenstein für seine interessante Dissertation über das Berufsbild des Missionars, in dem auch das geistliche Leben angesprochen wird. Der Titel „Fremdheit als Charisma“ trifft die Sache.

Zwei Aufsätze am Anfang legen den Grund zum Berichtsband: Eberhard Troeger, „Der trinitarische Gott als Ursprung der Mission“, und Lothar Käser, „Der positive und negative Beitrag der Mission zur gesellschaftlichen und kulturellen Entwicklung“. Dieser differenzierte, souveräne und doch engagierte Beitrag sollte meines Erachtens in einer Zeitschrift veröffentlicht werden, die von vielen Menschen gelesen wird, die sonst Schlagworten aufsitzen würden, wie sie in diesem Berichtband einzeln widerlegt werden. – Eberhard Troegers Darlegungen über die Trinität sind nicht nur wertvoll und wichtig, sie sind auch verständlich ausgeführt. Er stellt den Bezug zum Menschen her. Trinität muss erzählt werden. Dabei ist das Thema der Gnade grundlegend. Das schließt den Bogen

zum Thema des Bandes und macht es möglich, in zeitweisem Kreuzfeuer auszuhalten.

Klaus W. Müllers Vorwort ist lesenswert und weist auch auf die Gefahr mangelnder Offenheit bei denen hin, die andere Fromme ins Kreuzfeuer nehmen, weil diese unterschiedliche Ansichten hegen und erstere sich profilieren wollen.

Walter F. Rapold

10. Islamkunde

Christine Schirmacher / Ursula Spuler-Stegemann: *Frauen und die Scharia. Menschenrechte im Islam*, Kreuzlingen/München: H. Hugendubel Verlag, 2004, 254 S., € 19,95

Die beiden renommierten Islamwissenschaftlerinnen Christine Schirmacher und Ursula Spuler-Stegemann (Dr. Chr. Schirmacher, Bonn, ist wissenschaftliche Leiterin des Instituts für Islamfragen der Deutschen Evangelischen Allianz, und Prof. Dr. U. Spuler-Stegemann lehrt an der Philipps-Universität in Marburg Islamwissenschaft, Religionsgeschichte und Türkisch) haben es dankenswerterweise unternommen, einen sehr sensiblen Bereich des islamischen Rechts und der islamischen Gesellschaft umfassend darzustellen. Dabei bleiben sie nicht bei den im Mittelalter ausgearbeiteten Bestimmungen des islamischen Rechts (Scharia) stehen, sondern ziehen die Linien bis in die gegenwärtige Lebenswirklichkeit muslimischer Frauen aus. Sie machen damit deutlich, dass die islamischen Bestimmungen in vieler Hinsicht mit den modernen Menschenrechtsvorstellungen kollidieren.

Einführend erklärt Schirmacher die Grundprinzipien der islamischen Rechtsgelehrsamkeit. Die Scharia ist kein Gesetzeskodex, sondern die Summe von gelehrten Rechtsmeinungen, die im Laufe der Jahrhunderte durch Konsens normative Geltung erlangt haben und nur in Einzelheiten voneinander abweichen. Kern der Scharia ist das Personenstandsrecht, und in diesem wiederum stehen die Bestimmungen über die Stellung der Frau, der Ehe und der Kinder im Zentrum. Während manche Rechtsbereiche der Scharia, zum Beispiel das Strafrecht und das Wirtschaftsrecht, in den heutigen islamischen Ländern ganz oder teilweise durch modernes Recht ersetzt worden sind, gilt das Personenstandsrecht in den meisten islamischen Ländern mit mehr oder weniger geringen Einschränkungen und Anpassungen weiter und ist bis heute nicht überall verbindlich kodifiziert worden. Insofern ist die Beschreibung der rechtlichen Situation muslimischer Frauen durchaus aktuell.

Im Hauptteil des Buches (ca. 100 Seiten) behandelt Schirmacher unter Heranziehung einer Fülle internationaler Fachliteratur alle Bereiche der Scharia, die

Frauen betreffen, zum Beispiel das Ehevertragsrecht, das Scheidungsrecht, Bestimmungen für das Sexualverhalten, Polygamie, Zeitehe, Erbrecht und Kindersorgerecht. Dadurch ist das Buch zu einem brauchbaren Nachschlagewerk geworden. Es verliert sich nicht in rechtswissenschaftlichen Detaildiskussionen, sondern bleibt auch für den nicht fachkundigen Leser gut lesbar und verstehbar.

Im letzten Viertel des Buches behandelt Ursula Spuler-Stegemann die Implikationen der traditionellen Scharia-Auffassungen für die muslimische Frau in der modernen Welt und die sich daraus ergebenden Kämpfe zwischen Fortschritt und Beharrung, zwischen Menschenrechtlerinnen und Islamistinnen. Die Fragen werden beispielhaft an modernen Problemstellungen (z.B. Geburtenkontrolle, künstliche Befruchtung) und an der Rechtslage in einzelnen Ländern (Türkei, Iran, Pakistan, Bangladesch) konkretisiert.

Das Buch füllt eine wichtige Lücke und ist hochaktuell, da auch im deutschsprachigen Raum durch die erstarkende muslimische Präsenz die Forderungen nach Anwendung der Scharia in den islamischen Gemeinschaften lauter werden und sich teilweise bereits eine islamische Rechtspraxis neben dem geltenden staatlichen Recht entwickelt hat. Deshalb ist das Buch nicht nur für Juristen wichtig, sondern unentbehrlich für alle, die auf kommunaler Ebene in Politik und Sozialarbeit, aber auch im Bereich von Diakonie, Seelsorge und Verkündigung mit Musliminnen zu tun haben.

Natürlich enthält das Buch auch eine gehörige Portion Sprengstoff, da es die in Europa üblich gewordene muslimische Propaganda mit ihrer einseitig positiven Darstellung der Situation muslimischer Frauen entlarvt. Es ist deshalb gut, dass die Autorinnen sich jeglicher Polemik enthalten, sondern die Fakten sachlich darstellen.

Eberhard Troeger

Hinweise für Mitarbeitende

Bibliographische Angaben aller in *JETH* erschienenen Aufsätze und Buchbesprechungen finden sich auf der Internetseite des Arbeitskreises für evangelikale Theologie: www.afet.de/jahrbuch.htm

Aufsätze

Schicken Sie Ihren Aufsatz mit einer deutschen und einer englischen Zusammenfassung bis Ende des Jahres an die Redaktion (J. Eber, s. das Anschriftenverzeichnis). Schweizerische Beiträge können als Datei direkt an den Präsidenten der AfbeT geschickt werden (weber-lehnherr@freesurf.ch). Die Redaktion entscheidet in Absprache mit dem Präsidium der AfbeT, welche Aufsätze angenommen werden. Wenn der Redaktion zu viele Beiträge für das Jahrbuch angeboten werden, entscheidet sie über die Abdruckmöglichkeit. Es werden nur Aufsätze angenommen, die die folgenden Richtlinien beachten.

Wir bitten die Autoren, in *Duden Band 1: Die deutsche Rechtschreibung* besonders die Ausführungen über Textverarbeitung, Maschinenschreiben und Textkorrektur am Anfang des Buches zu lesen. (Überschriften in älteren Ausgaben: „Richtlinien für den Schriftsatz“, „Hinweise für das Maschinenschreiben“, „Korrekturvorschriften“. Vergleichen Sie auch das Duden-Taschenbuch „Satz und Korrektur: Materialiensammlung, Mannheim 2003.) Beachten Sie bei „Textverarbeitung“ besonders die Hinweise zu Abkürzungen, Apostroph, Auslassungspunkten, Bindestrich, Gedankenstrich, Strich für „gegen“ und „bis“ (dazu in *MS Word*: Einfügen → Symbol → Sonderzeichen). *Anmerkungen* beginnen mit einem Großbuchstaben und enden mit einem Punkt bzw. anderen Satzzeichen außer Komma und Semikolon. Bei Zitaten werden „diese“ und nur bei Zitat im Zitat die ‚halben‘ Anführungszeichen gesetzt.

Ein Beispiel für die formale Notierung von *Buchtiteln* in Aufsätzen:

Wolfgang Schrage (Hg.): *Der erste Brief an die Korinther. 4. Teilband: 1 Kor 15,1–16,24*, EKK VII/4, Neukirchen-Vluyn: Neukirchener 2001

Bei der Bibliographierung von Titeln für Rezensionen werden nach Verlag und Jahr weitere Details angegeben:
geb., VIII, 484 S., Abb., € 49,–

Mehrere Autorennamen oder zwei Verlagsorte oder Verlage werden durch Komma getrennt.

Aufsätze werden in folgender Weise zitiert:

Beat Weber: Prophetische Predigt: Eine Untersuchung zum Asaph-Psalm 81, in: JETH 17, 2003, 35–44.

Bei mehrmaligem Verweis auf einen Buchtitel genügen der Name des Autors und Kurztitel bzw. Autor und Jahreszahl der Veröffentlichung. Wenn ein Buchtitel im laufenden Text des Aufsatzes zitiert wird, ist er nicht kursiv zu drucken. Wo erforderlich, kann er in Anführungszeichen gesetzt werden.

Verwenden Sie bei Zeitschriften und Reihen abgekürzte Titel: Siegfried Schwertner, *Internationales Abkürzungsverzeichnis für Theologie und Grenzgebiete*, 2. Aufl., Berlin: de Gruyter, 1992. Allgemeine und biblische Abkürzungen werden ebenfalls nach Schwertner verwendet (abweichend allerdings 1-2 Kön, 1 Thess, 1 Petr, 2 Kor, 3 Joh: keine römischen Zahlen). Schreiben sie die oft verwendeten Abkürzungen z. B., u. a., o. ä., z. T., m. E. im Aufsatztext möglichst aus. Nach 8f, 9ff steht kein Punkt, außer am Satzende.

Rezensionen

Die Auswahl der zu rezensierenden Bücher wird von den Verantwortlichen der Fachbereiche getroffen (vgl. JETH 18, 2004, S. 209). Titelvorschläge für den nächsten Jahrgang des JETH können den Verantwortlichen oder der Redaktion jeweils bis September mitgeteilt werden. Die zu besprechenden Bücher sollen bei Erscheinen des Jahrbuchs nicht älter als zwei Jahre sein. Primär sollen deutschsprachige wissenschaftliche evangelikale Neuerscheinungen vorgestellt werden, aber auch wichtige evangelikale Monographien aus dem internationalen Raum, sowie Arbeiten nicht-evangelikaler Forscher, die für evangelikale Theologie von besonderem Interesse sind. Dazu zählen besonders Werke zu Themen aus dem Bereich des Pietismus und der evangelikalen Kirchen und Gemeinden. Nur in Ausnahmefällen können auch populärwissenschaftliche Bücher rezensiert werden. Neuauflagen werden nicht rezensiert. Formal orientieren sich Rezensionen an den oben dargestellten Aufsätzen. Bitte verweisen sie in der Rezension nicht ausführlich auf weitere wichtige Literatur zum Thema, sondern erwähnen sie höchstens zwei weitere neuere Titel, in denen die ältere Sekundärliteratur genannt wird.

Rezensionen JETH 19 (2005) im Überblick

- Bieritz, Karl-Heinrich: *Liturgik*. JETH 19 (2005) (Helge Stadelmann): S. 378
- Braaten, Carl E.; Jensen, Robert (Hg.): *Mary, Mother of God*. JETH 19 (2005) (Jochen Eber): S. 339
- Buchegger, Jürg: *Erneuerung des Menschen. Exegetische Studien zu Paulus*. JETH 19 (2005) (Roland Gebauer): S. 282
- Carson, Don A.; O'Brien, Peter T.; Seifrid, Mark A. (Hg.): *Justification and Variegated Nomism II. The Paradoxes of Paul*. JETH 19 (2005) (Christoph Stenschke): S. 297
- Childs, Brevard S.: *The Struggle to Understand Isaiah as Christian Scripture*. JETH 19 (2005) (Herbert H. Klement): S. 242
- Clines, David J. A.; Lichtenberger, Hermann; Müller, Hans-Peter (Hg.): *Weisheit in Israel. Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Moderne“ anlässlich des 100. Geburtstages Gerhard von Rads (1901–1971)*. JETH 19 (2005) (Christian D. Kupfer): S. 235
- Currid, John D.: *Doing Archaeology in the Land of the Bible. A Basic Guide*. JETH 19 (2005) (Helmuth Pehlke): S. 216
- Deines, Roland: *Die Gerechtigkeit der Tora im Reich des Messias*. JETH 19 (2005) (Volker Gäckle): S. 277
- Dieterich, Michael: *Seelsorge kompakt. Zehn Grundlagen für eine ganzheitlich orientierte Beratung und Therapie*. JETH 19 (2005) (Hans-Arved Willberg): S. 380
- Dohmen, Christoph: *Exodus 19–40*. JETH 19 (2005) (Stefan Kürle): S. 225
- Dünnebeil, Wolfgang: *Wenn die Herde den Hirten jagt ...* JETH 19 (2005) (Wilhelm Faix): S. 370
- Eckert, Michael; Herms, Eilert; Hilberath, Bernd Jochen; Jüngel, Eberhard (Hg.): *Lexikon der theologischen Werke*. JETH 19 (2005) (Michael Kotsch): S. 348
- Eckey, Wilfried: *Die Apostelgeschichte – Der Weg des Evangeliums von Jerusalem nach Rom. Das Lukasevangelium – Unter Berücksichtigung seiner Parallelen*. JETH 19 (2005) (Michael Schröder): S. 265
- Engljähringer, Klaudia: *Theologie im Streitgespräch. Studien zur Dynamik der Dialoge des Buches Ijob*. JETH 19 (2005) (Heiko Wenzel): S. 228
- Erlemann, Kurt; Loethlichs, Karl Leo (Hg.): *Neues Testament und Antike Kultur. Band 1: Prolegomena – Quellen – Geschichte*. JETH 19 (2005) (Eckhard Schnabel): S. 285

- Fischer, Irmtraud; Schmid, Konrad; Williamson, Hugh G. M. (Hg.): *Prophetie in Israel. Beiträge des Symposiums „Das Alte Testament und die Kultur der Moderne“ anlässlich des 100. Geburtstages Gerhard von Rads (1901–1971)*. JETH 19 (2005) (Thomas Renz): S. 240
- Freuling, Georg: „Wer eine Grube gräbt ...“. *Der Tun-Ergehen-Zusammenhang und sein Wandel in der alttestamentlichen Weisheitsliteratur*. JETH 19 (2005) (Julius Steinberg): S. 233
- Freylinghausen, Johann Anastasius: *Grundlegung der Theologie (1703)*. JETH 19 (2005) (Jochen Eber): S. 302
- Goldingay, John: *Israel's Gospel. Old Testament Theology*, Bd. 1. JETH 19 (2005) (Herbert H. Klement): S. 247
- Gowan, Donald E.: *Eschatology in the Old Testament*. JETH 19 (2005) (Helmuth Pehlke): S. 251
- Hardmeier, Christof; Talstra, Eep; Groves, Alan (Hg.): *Stuttgarter elektronische Studienbibel*. JETH 19 (2005) (Walter Hilbrands): S. 212
- Harris, Murray J.: *The second epistle to the Corinthians*. JETH 19 (2005) (Eckhard Schnabel): S. 270
- Hempelmann, Heinzpeter: *Theologie aus Leidenschaft. Wie Frömmigkeit und Wissenschaft zur Einheit finden*. JETH 19 (2005) (Thomas Hafner): S. 303
- Herrmann, Christian (Hg.): *Wahrheit und Erfahrung – Themenbuch zur Systematischen Theologie. Band I: Einführende Fragen der Dogmatik und Gotteslehre*. JETH 19 (2005) (Reinhard Slenczka): S. 304
- Hieke, Thomas: *Die Genealogien der Genesis*. JETH 19 (2005) (Hendrik Koorevaar): S. 223
- Hille, Rolf; Klement, Herbert H. (Hg.): *Ein Mensch – was ist das? Zur theologischen Anthropologie. Bericht von der 13. Studienkonferenz des Arbeitskreises für evangelikale Theologie (AfeT), 14.–17. Sept. 2003 in Bad Blankenburg. Helmut Burkhardt zum 65. Geburtstag gewidmet*. JETH 19 (2005) (Stefan Felber): S. 308
- Hölzl, Maximilian: *Gemeinde für andere. Die Anwendbarkeit der Willow Creek Gemeindeaufbauprinzipien für den Aufbau neuer freikirchlicher Gemeinden im deutschen Kontext*. JETH 19 (2005) (Helge Stadelmann): S. 372
- Hörster, Gerhard: *Theologie des Neuen Testaments. Studienbuch*. JETH 19 (2005) (Manfred Baumert): S. 295
- Junge, Andreas A.; Schnepfer, Arndt E.: *Für Gott werben. Das Buch für Öffentlichkeitsarbeit in Kirche und Gemeinde*. JETH 19 (2005) (Peter Mergler): S. 375
- Käser, Lothar: *Animismus. Einführung in die begrifflichen Grundlagen des Welt- und Menschenbildes traditionaler (ethnischer) Gesellschaften für Entwicklungshelfer und kirchliche Mitarbeiter*. JETH 19 (2005) (Thomas Schirrmacher): S. 402
- Keener, Craig: *The Gospel of John. A Commentary*. JETH 19 (2005) (Christoph Stenschke): S. 267

- Kelley, Page H.; Mynatt, Daniel S.; Crawford, Timothy G.: *Die Masora der Biblia Hebraica Stuttgartensia. Einführung und kommentiertes Glossar*. JETH 19 (2005) (Heinrich von Siebenthal): S. 211
- Kunstmann, Joachim: *Religionspädagogik. Eine Einführung*. JETH 19 (2005) (Stephan Ellinger): S. 393
- Lauster, Jörg: *Prinzip und Methode. Die Transformation des protestantischen Schriftprinzips durch die historische Kritik von Schleiermacher bis zur Gegenwart*. JETH 19 (2005) (Stefan Felber): S. 313
- Lehmkuhler, Karsten: *Inhabitatio. Die Einwohnung Gottes im Menschen*. JETH 19 (2005) (Jochen Eber): S. 316
- Liess, Kathrin: *Der Weg des Lebens. Psalm 16 und das Lebens- und Todesverständnis der Individualpsalmen*. JETH 19 (2005) (Beat Weber): S. 231
- Maier, Gerhard: *Der Brief des Jakobus*. JETH 19 (2005) (Jürg Buchegger): S. 274
- Marshall, I. Howard: *New Testament Theology. Many Witnesses, One Gospel*. JETH 19 (2005) (Joel R. White): S. 290
- Mayeur, Jean-Marie; Pietri, Charles; Pietri, Luce; Vauchez, André; Venard, Marc: *Die Geschichte des Christentums: Religion, Politik, Kultur*, Bd. 14: *Gesamtregister der Bände 1 bis 13*. JETH 19 (2005) (Lutz E. v. Padberg): S. 344
- Mayordomo, Moisés (Hg.): *Die prägende Kraft der Texte. Hermeneutik und Wirkungsgeschichte des Neuen Testaments. Ein Symposium zu Ehren von Ulrich Luz*. JETH 19 (2005) (Jürg Buchegger): S. 255
- McKnight, S.; Osborne, G. R. (Hg.): *The Face of New Testament Studies. A Survey of Recent Research*. JETH 19 (2005) (Christoph Stenschke): S. 259
- Meyer, Harding; Papandreou, Damaskinos; Urban, Hans Jörg; Vischer, Lukas: *Dokumente wachsender Übereinstimmung. Sämtliche Berichte und Konsentexte interkonfessioneller Gespräche auf Weltebene. Bd. 3: 1990–2001*. JETH 19 (2005) (Jochen Eber): S. 340
- Miller, Patrick D.: *The Way of the Lord. Essays in Old Testament Theology*. JETH 19 (2005) (Beat Weber): S. 252
- Möller, Christian: *Einführung in die Praktische Theologie*. JETH 19 (2005) (Helge Stadelmann): S. 371
- Müller, Klaus W. (Hg.): *Mission im Kreuzfeuer. Referate der Jahrestagung 2001 des Arbeitskreises für evangelikale Missiologie (AfeM) in Wiedenest*. JETH 19 (2005) (Walter F. Rapold): S. 406
- Nestvogel, Wolfgang: *Evangelisation in der Postmoderne. Wie Wahrheit den Pluralismus angreift ...* JETH 19 (2005) (Wolfgang Becker): S. 396
- Neudorfer, Heinz-Werner: *Der erste Brief des Paulus an Timotheus*. JETH 19 (2005) (Manfred Baumert): S. 272
- Perlitt, Lothar: *Die Propheten Nahum, Habakuk, Zephania*. JETH 19 (2005) (Thomas Renz): S. 244
- Pinero, Antonio; Peláez, Jesus: *The Study of the New Testament. A Comprehensive Introduction*. JETH 19 (2005) (Christoph Stenschke): S. 261

- Plasger, Georg; Freudenberg, Matthias: *Reformierte Bekenntnisschriften. Eine Auswahl von den Anfängen bis zur Gegenwart*. JETH 19 (2005) (Jochen Eber): S. 320
- Plock, Wilfried: *Gott ist nicht pragmatisch. Wie Zweckmäßigkeitsdenken die Gemeinde zerstört*. JETH 19 (2005) (Christian Schwark): S. 376
- Provan, Iain W.; Long, V. Philips; Longman, Tremper: *A Biblical History of Israel*. JETH 19 (2005) (Jens Pracht): S. 219
- Raedel, Christoph: *Methodistische Theologie im 19. Jahrhundert. Der deutschsprachige Zweig der Bischöflichen Methodistenkirche*. JETH 19 (2005) (Hans Hauzenberger): S. 317
- Roth, Michael: *Gott im Widerspruch. Möglichkeiten und Grenzen der theologischen Apologetik*. JETH 19 (2005) (Christoph Raedel): S. 321
- Rymatzki, Christoph: *Hallischer Pietismus und Judenmission. Johann Heinrich Callenbergs Institutum Judaicum und dessen Freundeskreis (1728–1736)*. JETH 19 (2005) (Wolfgang Heinrichs): S. 353
- Sander, Augustinus: *Ordinatio Apostolica. Studien zur Ordinationstheologie im Luthertum des 16. Jahrhunderts. Band I: Georg III. von Anhalt (1507–1553)*. JETH 19 (2005) (Armin Wenz): S. 327
- Schirmmayer, Christine; Spuler-Stegemann, Ursula: *Frauen und die Scharia. Menschenrechte im Islam*. JETH 19 (2005) (Eberhard Troeger): S. 407
- Schramm, Gottfried: *Fünf Wegscheiden der Weltgeschichte. Ein Vergleich*. JETH 19 (2005) (Lutz E. v. Padberg): S. 346
- Schwienhorst-Schönberger, Ludger: *Kohélet*. JETH 19 (2005) (Julius Steinberg): S. 237
- Stadelmann, Helge: *Evangelikales Schriftverständnis. Die Bibel verstehen, der Bibel vertrauen, der Bibel folgen*. JETH 19 (2005) (Rolf Hille): S. 331
- Stendahl, Krister: *Das Vermächtnis des Paulus. Eine neue Sicht auf den Römerbrief*. JETH 19 (2005) (Roland Gebauer): S. 280
- Stuhlmacher, Peter: *Biblische Theologie und Evangelium. Gesammelte Aufsätze*. JETH 19 (2005) (Wilfried Haubeck): S. 288
- Veicola, Timo: *Das 5. Buch Mose. Deuteronomium. Kapitel 1,1–16,17*. JETH 19 (2005) (Klaus Riebesehl): S. 227
- Vereinigung Evangelischer Freikirchen (Hg.): *Freikirchenhandbuch: Informationen – Anschriften – Texte – Berichte*. JETH 19 (2005) (Stephan Holthaus): S. 343
- Vieweger, Dieter: *Archäologie der biblischen Welt*. JETH 19 (2005) (Stefan Fischer): S. 218
- Vieweger, Dieter: *Wenn Steine reden. Archäologie in Palästina*. JETH 19 (2005) (Stefan Fischer): S. 218
- Voigt, Karl Heinz: *Freikirchen in Deutschland (19. und 20. Jahrhundert)*. JETH 19 (2005) (Stephan Holthaus): S. 358

- Walter, Peter; Jung, Martin H. (Hg.): *Theologen des 17. und 18. Jahrhunderts. Konfessionelles Zeitalter – Pietismus – Aufklärung*. JETH 19 (2005) (Michael Kotsch): S. 360
- Weißborn, Thomas: *Apostel, Lehrer und Propheten. Band 1: Evangelien und Apostelgeschichte; Band 2: Leben und Briefe des Apostels Paulus; Band 3: Petrusbrief bis Offenbarung*. JETH 19 (2005) (Michael Schröder): S. 263
- Wenz, Armin: *Sana Doctrina. Heilige Schrift und theologische Ethik*. JETH 19 (2005) (Ralph Meier): S. 334
- Wenzelmann, Gottfried: *Innere Heilung. Theologische Basis und seelsorgerliche Praxis*. JETH 19 (2005) (Roland Scharfenberg): S. 388
- Werth, Martin: *Theologie der Evangelisation*. JETH 19 (2005) (Friedemann Walldorf): S. 399
- Wick, Peter: *Bibelkunde des Neuen Testaments*. JETH 19 (2005) (Armin D. Baum): S. 300
- Willberg, Hans-Arved: *Keine Angst vor der Angst! Angststörungen – ihre Ursachen und wie man sie bewältigen kann*. JETH 19 (2005) (Rolf Sons): S. 391
- Wright, Christopher J. H.: *Old Testament Ethics for the People of God*. JETH 19 (2005) (Herbert H. Klement): S. 249
- Yamauchi, Edwin M.: *Africa and the Bible*. JETH 19 (2005) (Jens Pracht): S. 221
- Zakovitch, Yair: *Das Hohelied*. JETH 19 (2005) (Stefan Fischer): S. 238
- Zimmerling, Peter (Hrsg.): *Evangelische Seelsorgerinnen. Biografische Skizzen, Texte und Programme*. JETH 19 (2005) (Claudia Kirby): S. 392

Anschriften

- Prof. Dr. Friedrich AVEMARIE, Höhenweg 68, D-35041 Marburg
Doz. Dr. Armin Daniel BAUM, FTA, Rathenastr. 5-7, D-35394 Gießen
Doz. Manfred BAUMERT M.A., Theologisches Seminar Adelshofen,
Kaltenbergstraße 23, D-75031 Eppingen
Pfr. Wolfgang BECKER, Spreitger Weg 26, D-51588 Nümbrecht
Pfr. Dr. Jürg BUCHEGGER-MÜLLER, Rosengasse 7, CH-9470 Buchs, SG, Schweiz
Pfr. Dr. Helmut BURKHARDT, Gempenblick 12, D-79639 Grenzach-Wyhlen 1
Pfr. Dr. Jochen EBER, Fr.-Hauß-Studienzentrum, Heidelberger Str. 32 A,
D-69198 Schriesheim
Wiss. Mitarbeiter Dr. Stephan ELLINGER, Reissgarten 28, D-97288 Theilheim
Doz. Wilhelm FAIX, Theologisches Seminar Adelshofen, Wartbergstr. 13,
D-75031 Eppingen
Doz. Dr. Stefan FELBER, Chrischonarain 211, CH-4126 Bettingen, BS, Schweiz
Dr. Stefan FISCHER, Postfach 109, CH-4126 Bettingen, BS, Schweiz
Studienleiter Dr. Volker GÄCKLE, Ludwig-Krapf-Str. 5, D-72072 Tübingen
Prof. Dr. Roland GEBAUER, Theologisches Seminar Reutlingen / Universität
Gießen, Hermann-Löns-Straße 9, D-72764 Reutlingen
Pfr. Thomas HAFNER, Holunderweg 1, CH-5036 Oberentfelden, Schweiz
Rektor Dr. Wilfrid HAUBECK, Theologisches Seminar Ewersbach, Jahnstraße 49,
D-35716 Dietzhölztal
P. Dr. Hans HAUZENBERGER, Mattenweg 3, CH-4434 Hölstein, BL, Schweiz
PD Dr. Wolfgang HEINRICHS, Bahnhofstr. 10, D-42489 Wülfrath
Bibliotheksrat Dr. Christian HERRMANN, Stäudach 123, D-72072 Tübingen
Drs. Walter HILBRANDS, FTA, Rathenastr. 5-7, D-35394 Gießen
Pfr. Dr. Rolf HILLE, Rektor, Albrecht-Bengel-Haus, Ludwig-Krapf-Str. 5,
D-72072 Tübingen
Dekan Dr. Stephan HOLTHAUS, FTA, Rathenastr. 5-7, D-35394 Gießen
Dipl. Soz. Claudia KIRBY, Stürbergstr. 41, D-57074 Siegen
Prof. Dr. Herbert H. KLEMENT, Kleinbeckstr. 32E, D-45549 Sprockhövel
Prof. Dr. Hendrik J. KOOREVAAR, ETF België, St. Janbergsesteenweg 97,
BE-3001 Heverlee/Leuven, Belgien
Doz. Michael KOTSCH, Detmolder Str. 40, D-32805 Horn-Bad Meinberg
Stefan KÜRLE, Im Gefälle 45, D-35039 Marburg

- Dr. Christian KUPFER, Schneppendahler Weg 36, D-42897 Remscheid
- Doz. Dr. Ralph MEIER, Smalebakken 26 b, N-6100 Volda, Norwegen
- Pastor Drs. Peter MERGLER, Spenglersruh 10, D-36381 Schlüchtern
- Prof. Dr. Lutz E. v. PADBERG, Bonhoefferstr. 13, D-48351 Everswinkel
- Doz. Dr. Helmuth PEHLKE, FTA, Rathenastr. 5-7, D-35394 Gießen
- Drs. Jens PRACHT, Rheinfelder Str. 60, D-35398 Gießen
- Dr. Christoph RAEDEL, Hagstr. 2, D-72762 Reutlingen
- Pfr. Dr. Walter F. RAPOLD, Unterstützlistr. 31, CH-9470 Buchs
- Dr. Thomas RENZ, Oak Hill College, Chase Side, Southgate, London N14 4PP, U. K.
- Studienleiter Klaus RIEBESEHL, Kreuzstr. 71, D-42477 Radevormwald
- Assistent Dr. Roland SCHARFENBERG, Kühlbrunnenweg 14a, D-78112 St. Georgen
- Prof. Dr. Thomas SCHIRRMACHER, Friedrichstr. 38, D-53111 Bonn
- Prof. Dr. Eckhard J. SCHNABEL, Trinity International University, 2065 Half Day Road, Deerfield, IL 60015, USA
- Doz. Michael SCHRÖDER, Theologisches Seminar Ewersbach, Jahnstraße 49, D-35716 Dietzhölztal
- Pfr. Dr. Christian SCHWARK, Buchenweg 15, D-35606 Solms-Niederbiel
- Doz. Dr. Heinrich VON SIEBENTHAL, FTA, Rathenastr. 5, D-35394 Gießen
- Rektor Prof. Dr. Reinhard SLENCZKA, Luther-Akademie Riga, Doma Laukums 1, LV-1050 Riga, Lettland / Spardorfer Str. 47, D-91054 Erlangen
- Studienleiter Dr. Rolf SONS, Ludwig-Krapf-Str. 5, D-72072 Tübingen
- Rektor Prof. Dr. Helge STADELMANN, FTA, Rathenastr. 5-7, D-35394 Gießen
- Dr. Julius STEINBERG, Bismarckstr. 7, D-37269 Eschwege
- Prof. Dr. Christoph STENSCHKE, Dept. of New Testament, School of Religion and Theology, College of Human Sciences, University of South Africa, P O Box 392, Pretoria, 0003, Republic of South Africa / Missionshaus Bibelschule Wiedenest, Olper Strasse 10, D-51702 Bergneustadt
- Pfr. i. R. Eberhard TROEGER, Elsterweg 1, D-51674 Wiehl
- Doz. Dr. Friedemann WALLDORF, FTA, Rathenastr. 5-7, D-35394 Gießen
- Dr. Beat WEBER, Evang. Pfarrhaus, Birrmoosstr. 5, CH-3673 Linden, BE, Schweiz
- Pfr. Dr. Armin WENZ, Altkönigstraße 156, D-61440 Oberursel
- Pred. Heiko WENZEL, 480 Western Avenue, Glen Ellyn, Illinois 60137, U.S.A.
- Doz. Dr. Joel R. WHITE, FTA, Rathenastr. 5-7, D-35394 Gießen

Hans-Arved WILLBERG, Theologe MA und Fachtherapeut für Psychotherapie
(HP), Andersenstr. 15, D-76199 Karlsruhe

